

مهرجان القراءة للجميع

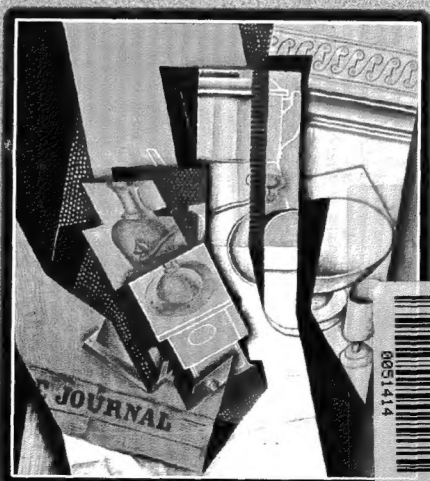
الأعمال الفكرية

مكتبة
الأسرة
1999

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

أنطوني دي كرسبني / كينيث مينوج

ترجمة ودراسة: د. نصار عبد الله



الهيئة المصرية
العامة للكتاب



أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

تأليف : أنطوني دي كرسيني

وكينيث مينوج

ترجمة ودراسة : عبد الله



مهرجان القراءة للجميع ٩٩

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(سلسلة الأعمال الفكرية)

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

تأليف : أنطوني دي كرسبتي وكينيث مينوج

ترجمة ودراسة : نصار عبدالله

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة التنمية الريفيه

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

التنفيذ : هيئة الكتاب

الغلاف

والإشراف الفني:

الفنان: محمود الهندي

المشرف العام:

د. سمير سرحان

على سبيل التقديم

وتمضى قافلة «مكتبة الأسرة» طموحة منتصرة كل عام، وما هي تصدر لعامها السادس على التوالي برعاية كريمة من السيدة سوزان مبارك تحمل دائماً كل ما يثرى الفكر والوجدان ... عام جديد ودورة جديدة واستمرار لإصدار روائع أعمال المعرفة الإنسانية العربية والعالمية في تسع سلاسل فكرية وعلمية وإبداعية ودينية ومكتبة خاصة بالشباب. تطبع في ملايين النسخ التي يتلقفها شبابنا صباح كل يوم .. ومشروع جيل تقوده السيدة العظيمة سوزان مبارك التي تعمل ليل نهار من أجل مصر الأجل والأروع والأعظم.

د. سمير سرحان

الفلسفة السياسية بين وظيفة التبرير ووظيفة التغيير

إذا كان من المسلم به لدى الكثيرين أن الفلسفة بوجه عام ذات صلة وثيقة بالظروف التاريخية التي تنشأ في ظلها ، سواء كانت هذه الظروف اجتماعية أم اقتصادية أم غير ذلك ، إذا كان ذلك كذلك فإن الفلسفة السياسية هي فيما تتصور من أكثر جوانب الفلسفة إبرازاً لهذه الحقيقة ، لا تطلوها في ذلك إلا فلسفة الأخلاق ، هذا إن جاز الفصل بين فلسفة السياسة وفلسفة الأخلاق .

وإذا كان من الصعوبة بمكان - خاصة بالنسبة للمتأمل العادي - أن نتلمس بشكل محدد طبيعة الصلة بين فلسفة ميتافيزيقية معينة تدور حول طبيعة الوجود أو كنه المعرفة وبين الواقع التاريخي الذي نشأت هذه الفلسفة في ظلّه ، فإن من السهولة بمكان أن نتلمس الصلة بين فلسفة سياسية معينة يطرحها فيلسوف ما ، وبين الواقع الذي عاشه هذا الفيلسوف ممثلاً في ظروفه الطبقية تارة ، أو في ظروف وطنه وأتمه تارة أخرى ، أو في ظروف الحضارة التاريخية التي عاصرها ، أو في كل هذه الجوانب مجتمعة في معظم الأحيان .

إن من السهولة بمكان أن نتلمس مثل هذه الصلة ، ليس هذا فحسب ، بل إن الصعب حقاً هو ألا نتلمسها إن لم يكن هذا أمراً تام الاستحالة ، والا فما الذي يدفع فيلسوفاً سياسياً معيناً إلى الحديث عن نظام الحكم الأمثل إن لم يكن له موقف معين من نظام الحكم القائم فعلاً في المجتمع الذي يعيشه ، أنه قد يكون لسبب أو لآخر راضياً عن نظام الحكم الراهن أو قد يكون ساخطاً عليه ، وهكذا نجد أنه حين يتكلم عن النظام الأمثل بوجه عام فهو قد يطرحه على نحو يجعله قريباً من النظام

الراهن فيعد بهذا مدافعا عن الأوضاع الراهنة وتعتبر فلسفته نوعا من التبرير لهذه الأوضاع ، وهو كذلك قد يطرح تصوره للمجتمع الأمثل وللحكومة الصالحة على نحو يعتمد بها كل البعد عما هو قائم وهو بهذا يعد من دعاة التغيير .

وفى اعتقادنا أن الفلاسفة البراجماتيين قد أصابوا كبد الحقيقة حينما قالوا أن الفكر البشرى لا ينشأ فى حالة التوازن التام بين الإنسان وبينته ونادرا ما تتحقق هذه الحالة ، فالغالب أن يكون هناك نوع من اللاتوازن بين الإنسان بل بين الكائن الحى بوجه عام وبين المؤثرات البيئية المحيطة به . وما الفكر الا تلك الأداة أو بتعبير أدق فإن الفكر واحد من الأدوات التى يستعين بها الإنسان على اجتياز حالة اللاتوازن تلك ، وتحقيق أكبر قدر ممكن من التكيف والتوائم بينه وبين ظروفه الخارجية سعيا الى تحقيق التوازن .

هكذا تكون الظروف الخارجية دائما هى الزناد الذى يقفح شرارة الفكر ، ومن خلال هذه الظروف الخارجية تتحدد دائما نقطة البداية ، وصحيح أن الفكر قادر يعد ذلك على النمو والتوالد الذاتى ، قادر على التشعب الى التفصيلات تارة ، والاتجاه الى التجريدات والعموميات تارة أخرى ، لكن هذا لا ينفى انه مهما كانت درجة تشعبه ومهما كان مستوى تجريده فانه يمكن رده دائما الى نقطة البدء التى صدر منها وهى الواقع . ويظل الواقع فى نهاية المطاف هو التوجه الأصيل لآى فكر أصيل ، يظل الواقع دائما هو نقطة البداية والنهاية ، هو الدافع لآى فكر بشرى وهو غايته النهائية ، ولا يمكن لآى فكر أن ينفصل عن الواقع الذى نشأ من خلاله حتى وإن بدا ظاهريا أنه منفصل عنه .

تلك حقيقة قد تنبه اليها الفلاسفة البراجماتيون كما أسلفنا وتوقفوا عندها طويلا بحيث أصبحت هى المحور الأساسى الذى تدور حوله فلسفتهم ، كما التفت اليها فى الوقت ذاته الكثير من اتجاهات الفلسفة المعاصرة التى تربط النظر بالعمل والفكر بالواقع ، والتى ترفض أن يكون الفلسفة تأملا من أجل التأمل ، أو محاولة لاكتشاف الحقيقة من أجل وجه الحقيقة .

ومرة أخرى نعود لنؤكد أن هذه الحقيقة وإن كانت تصدق على الفلسفة بوجه عام فهى أصدق ما تكون بالنسبة للفلسفة السياسية التى لا يمكن أن تنصورها الا نوعا من التعامل الفعال مع الواقع السياسى - فالفيلسوف السياسى حين يتحدث عن العلل البعيدة للظواهر السياسية ، أو حين يحاول التوصل الى الماهيات المجردة فى عالم السياسة ، أو حين يحاول ارساء القيم العليا السياسية ، فهو فى كل هذه الحالات لا يسعى الى

الحقائق فى حد ذاتها ، حتى وان زعم انه يفعل ذلك او حتى اذا توهم هو
واوهم البعض معه بأنه كذلك .

ان الفلسفة السياسية فيما نتصور ليست تفسيراً مجرداً للظواهر
السياسية ، ولا يمكن لها مهما حاولت أن تكون كذلك من الناحية العملية
اذ لابد لهذا التفسير « المجرد » أو الذى يجتهد أن يكون « مجرداً » ، لابد
له من مردود عملى يققده فى النهاية طابع التجرد .

ان الفلسفة السياسية لا تخرج فى نهاية المطاف عن أحد احتمالين :
وهى اما أن تكون فى حصادها النهائى تبريراً للأوضاع القائمة أو أنها
رفض لهذه الأوضاع ودعوة صريحة أو ضمنية الى التغيير ، بغض النظر
عن منهج التغيير وادواته . وما تاريخ الفلسفة السياسية بأسره الا تأكيد
لهذه الحقيقة ، حتى فى عصر الفلسفة الكلاسيكية التى ازدهرت فى ظلها
تلك المقولة الحاطنة التى تنظر الى الفلسفة باعتبارها نوعاً من التأمل
النظري الخالص فى الحقائق المجردة ودون أية أغراض عملية ، وعلى هذا
فقد كانت فلسفة أفلاطون السياسية ذاتها – وهى إحدى قسم الكلاسيكيات
الفلسفية – تعبيراً عن الرفض الأفلاطونى للنظم الديمقراطية ، وما محاوره
الجمهورية الا دعوة واضحة صريحة الى أن يقتصر الحكم على من هم أهل
له من ذوى الحكمة والمعرفة ، وأن يقتصر كل ذى تخصص على ما تخصص
فيه وهذا هو جوهر العدل والخير فى تصور أفلاطون .

ان صانع الأحذية مثلاً ليس مؤهلاً لعلاج المرضى ولا لمهام الحرب
والقتال ولا لقن السياسة والحكم ، وكذلك الطبيب والنجار والحداد
... الخ ، فكل واحد من هؤلاء ينتج الى تحقيق المثل الأعلى لوجوده وهو
النبوغ فى تخصصه ومهنته والاقتراب بها من حد الكمال ، فإذا ما انحرف
أى منهم عن هذه الغاية اختل التوازن الاجتماعى ، وابتعد المجتمع ككل
عن مثله الأعلى الذى يقوم على التناغم بين أعضائه من خلال قيام كل عضو
بوظيفته وكان الدولة ككل هى كائن واحد قمته الرأس المفكرة وأدنى ما فيه
القسمان ولا يجوز للقدمين أن تكونا فى مكان الرأس ولا أن تهبط الرأس
الى مكان القدمين ، وعلى الرغم من كل التشبهات والتفريعات فى مجالات
الوجود والمعرفة وما الى ذلك من المسائل الميتافيزيقية التى انطوت عليها
محاوره الجمهورية والتى تبدو أحياناً ذات طابع تنويرى خالص ، فإن سائر
هذه التفصيلات والتفريعات تتآزر فى النهاية لتدعم المقصد النهائى
لأفلاطون ، وهو رفض الحكم الديمقراطى والترويج لحكم القلة المستترة ،
وفى مقابل ذلك نجد أن الفلسفة السقراطية مثلاً حتى فى نظرتها الى
الوجود والمعرفة إنما تنطوى على دفاع واضح عن الديمقراطية ، ولتوضيح

ذلك تقول بأن رد المعرفة الى الحس وما يترتب على ذلك من نسبية الحقيقة وهو ما قال به السوفسطائيون إنما يعنى من الناحية العملية وجود وجهات نظر متعددة فى كافة المسائل المختلفة ، وتعدد وجهات النظر لا يعنى أن واحدة فقط من هذه الوجهات هى الحق وأن باقى وجهات النظر باطلة . فطالما أن الحق نسبى فإن سائر هذه الوجهات من النظر صحيحة ، كل بالنسبة الى صاحبها وما دام الأمر كذلك فلا سبيل الى حسم الخلاف بين وجهات النظر الصحيحة والمتباينة فى نفس الوقت الا بالطريق الديموقراطى ، أى بأخذ الأصوات والاعتداد بما تتفق عليه الأغلبية ، وفى مقابل ذلك نجد أن الموقف المضاد للسوفسطائيين وهو موقف سقراط وأفلاطون يقول بأن الحق واحد وأن هناك مثالا واحدا للصواب لا يتغير ولا يتبدل وهو ما يعنى من الناحية السياسية أنه لا حاجة بنا الى الديموقراطية طالما وجد الحاكم المستنير القادر على أن يتعرف على هذا المثال الواحد للخير ، اذ يكفى للحاكم أن يتعرف على هذا المثال ويقرضه فرضا على المجتمع .

فاذا انتقلنا الى العصور الوسطى وجدنا أن السمة الغالبة على الفلسفة السياسية فى تلك العصور هى أنها فى مجملها فلسفات للتبرير ، شأنها فى ذلك شأن الفلسفة بوجه عام فى العصور التى يقرب عليها الجود واستقرار الأمور لقوى معينة تجد أن مصلحتها تكمن فى محاربة أية نزعة الى التغيير أيا ما كان اتجاهه ، ولقد كانت القوى المسيطرة على دفة الأمور فى العصور الوسطى متمثلة فى رجال الدين أو السلطة الكنسية من ناحية ثم سلطة الملوك والأمراء الاقطاعيين من ناحية أخرى ، حيث ظل ميزان القوى متأرجحا بين السلطتين ، وقد انعكس هذا الوضع على الفلسفة السياسية حيث شغل فلاسفة تلك العصور بكيفية تبرير سلطان الحاكم من ناحية ، وكيفية التوفيق بين السلطة الدنيوية وبين السلطة الدينية من ناحية أخرى ، ولعل نظرية الحق الالهى هى أهم ما طرحه الفكر السياسى فى هذا المجال ، تلك النظرية التى ترد أصل السلطة السياسية الى الله سبحانه وتعالى باعتباره المالك الحقيقى للأرض بكل ما عليها ومن عليها . وأنه هو المدير الأول لشؤونها والمنظم لسير الحياة فيها ، وما السلطة الزمنية ممثلة فى الملوك الا الممثل البشرى لمشيئته تعالى فى الأمور الدنيوية فى حين أن الكنيسة هى الممثل لهذه المشيئة فى الأمور الدينية ، غير أنه ما أن أذن القرن الخامس عشر على الانتهاء حتى كانت عوامل التصدع قد بدأت تحت آثارها فى النظام الاقطاعى الذى يمثل العصور القبرى للعصور الوسطى ، وكيانها الأساسى فى المجال الاقتصادى والاجتماعى والسياسى ، بحيث يؤرخ لانحسارها بانحسار هذا النظام ، ولقد بدأ هذا النظام ينحسر

تدرجياً عن أوروبا منذ ذلك الحين مؤذنا بمرحلة جديدة من مراحل التاريخ الأوربي هي الصور الحديثة ، تلك الصور التي كانت في الواقع نوعاً من التحول الشامل في كل مناحي الحياة ، فقد بدأ النظام الرأسمالي يحل محل النظام الإقطاعي وبدأت الدولة المركزية تستعيد سلطاتها بعد أن كانت مفككة الأوصال إلى مجموعة من الإقطاعيات التي يكاد أن يكون كل منها دولة مستقلة داخل الدولة الأم ، وانحسرت سلطات الكنيسة ورجال الدين ، وحل الأقبال على الحياة محل الزهد فيها ، كما حلت حرية الفكر محل العقائد الرسمية التي كانت الكنيسة تفرضها فرضاً على رعاياها . .

كس هذه التحولات وغيرها قد تركت بصماتها الواضحة على الفلسفة السياسية الحديثة التي أصبحت سماتها الغالبة أنها فلسفة تدعو إلى التغيير ونقد الجُمود والتخلف وطرح مخلفات الماضي البقيض المتمثل في قيم وتقاليد العصور الوسطى ، وإحلال قيم جديدة محلها تركز على تقدير الحرية الفردية في كافة المجالات ، ولعل نظرية العقد الاجتماعي هي أهم ما طرحته الفلسفة السياسية في مطلع الصور الحديثة كبديل لنظرية الحق الإلهي التي سادت طوال العصور الوسطى ، وطبقاً لنظرية العقد الاجتماعي ارتدت شرعية الحكم إلى مصدرها الأصلي وهي إرادة الشعب بعد أن كانت هذه الشرعية مستمدة من الذات الإلهية .

ولعل الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٨) من أبرز الذين سبقوا إلى صياغة نظرية العقد الاجتماعي في كتابه الشهير "لفياتان" ، والذي طرح فيه نظريته القائلة بأن المجتمع السياسي ، قد قام نتيجة تعاقد بين البشر ، ويستتضي هذا التعاقد فوضوا أمرهم نهائياً إلى سلطة مطلقة هي سلطة الحاكم الذي تقع عليه مهمة إقامة الأمن والسلام بينهم ، بعد أن كانوا يعيشون قبلاً حياة الطبيعة التي هي حالة من الفوضى العامة والحرب الشاملة التي يشنها الجميع ضد الجميع ، ولئن كان هوبز نفسه من أنصار الحكم المطلق ، إلا أنه يبقى له في نظريته فضله في رد مصدر هذه السلطة المطلقة للحاكم إلى إرادة الشعب ، فلم يعد الحاكم يستمد سلطته المطلقة من الذات الإلهية ولكن البشر هم الذين منحوه هذه السلطة التماماً للأمن والسلام ، وغريراً من حالة الطبيعة بكل ما تحمله من قسوة ورعب وقلق وتوتر .

ولئن كان هوبز من أنصار الحكم المطلق كما أسلفنا إلا أنه صاحب فضل لا يجحد في رد سلطة الحاكم إلى الشعب ، وهي الفكرة التي طورها من بعده جون لوك وماتر فلاسفة العقد الاجتماعي الذين أعادوا صياغة هذه النظرية بحيث أصبحت العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقدية بين طرفين متكافئين يحترم كل منهما التزاماته قبل الطرف الآخر ، ولا يحق

له الخروج عليها أو انكارها والا أصبح العقد مفسوخا وهكذا أصبح ما يمارسه الحكام من السلطات والصلاحيات مرتعنا بإرادة الشعب وخاضعا لرقابته ، بعد أن كانت نظرية هوبز تجعل من تنازل الشعب عن سلطانه وتفويضه أموره الى الحاكم قرارا نهائيا لا رجوع فيه كما رأينا منذ قليل ، ومن هنا فقد أصبح تعيين الحكام نابعاً من القاعدة الشعبية ، وأصبح استمرار بقائهم في الحكم متوقفاً على استمرار رضا هذه القاعدة ، وهكذا ولدت النظرية الليبرالية الديمقراطية التي أصبحت هي العقيدة السياسية الراسخة للعالم الغربي منذ ذلك الوقت الى يومنا هذا .

وقد تكاملت الليبرالية في شقها السياسي الذي يقرر لكل مواطن حرية الانتخاب والترشيح للمواقع السياسية المختلفة ، مع الليبرالية في شقها الاقتصادي الذي يقرر لكل مواطن حرية الملكية والارث والعمل والانقال والتجارة ، كما تكامل كل ذلك مع حرية الفكر والعقيدة والتعبير عن الرأي بالوسائل السلمية بحيث أصبحت الليبرالية نظرية متكاملة ، تركز عليها النظم الرأسمالية المختلفة التي شيدت في مجموعها حضارة الغرب المعاصرة .

وهكذا ففى حين نجد أن الفلسفة السياسية يثلب عليها في مطلع المصور الحديثة طابع الدعوة الى التغيير الذي فرضته ظروف اقامة المجتمع الرأسمالي على انقاض النظام الاقطاعي المنهار ، نجد أن هذه الفلسفة قد اتجهت بعد هذا الى ترسيخ وتأكيد القيم الليبرالية التي ارتكزت عليها الحضارة الغربية بحيث يمكن القول بأن الفلسفة السياسية الحديثة التي غلب عليها طابع الدعوة للتغيير في مرحلة نشأة النظام الرأسمالي ، قد انتقلت بعد مرحلة بناء هذا النظام واستقراره نسبيا الى مرحلة جديدة يتضح فيها الطابع التبريري عند الكثيرين من المفكرين السياسيين الغربيين .

ومع هذا ، ومع التطور التاريخي للرأسمالية ، بدأ الواقع العمل يكتشف شيئا فشيئا أن هذا النظام لا يمثل الخلاص النهائي للبشر ولا يكفل بشكل تلقائي تحقيق أهدافهم في الحرية والرفاهية والعدل ، ذلك أن نمو الاحتكارات الضخمة وسيطرة رأس المال على مجريات السياسة بل ومجريات حرية الرأي والاعلام ، جعل من هذا النظام في كثير من الحالات متكررا من الناحية الفعلية لكثير من القيم والمبادئ الليبرالية التي يركز عليها نظريا ، وقد أدى هذا على المستوى الفلسفي الى ظهور تلك الفلسفات - الماركسية بوجه خاص - التي تدعو الى اقتلاع النظام الرأسمالي من اساسه باعتبار أن هذا هو ما تفرضه الحركة الحتمية للتاريخ ، وانطلاقا

من أن الموقف العلمي والعمل الصحيح يفرض علينا أن نتحرك في اتجاه
قوانين التاريخ وليس عكس ذلك الاتجاه .

ومع هذا فإن ظهور فلسفات التغيير الشامل مثلة في الماركسيه
بوجه خاص لم يحل دون استمرار فلسفات التبرير أو التغيير الجزئي التي
جعلت منها الأساسى أن تدافع عن المراكز النظرية الأساسية التي يرتكز
عليها النظام الرأسمالى ، وأن تدعم هذه المراكز بأسانيد جديدة تكفل
للحضارة الغربية الليبرالية أسباب الاستمرار والبقاء .

وسوف يجد القارئ تأكيداً لهذه الملاحظات من خلال نماذج الفلسفة
السياسية التي سوف نقدمها له على صفحات هذا الكتاب والتي أخذناها
من كتاب الأستاذين أنطوني دى كرسبني وكينيث مينوج والذي صدر
بالانجليزية عن دار ماثوين بلندن عام ١٩٧٦ بعنوان Contemporary
Political Philosophers حيث ضم بين دفتيه مجموعة من
الدراسات عن أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة في العالم الغربي كتبها
أساتذة متخصصون يعتبرون بدورهم من أعلام الفكر السياسي المعاصر وأن
لم يصلوا في مكانتهم وتأثيرهم إلى مستوى الفلاسفة الذين يكتبون عنهم .

وهكذا اخترنا دراسة دافيد كتر الأسناذ بجامعة اونتاريو عن
هربرت ماركيوز ، ودراسة أنطوني دى كرسبني نفسه وهو أستاذ بجامعة
كيب تاون عن فردريك هايك ، ودراسة يوجين ميللر الأستاذ بجامعة
جورجيا عن ليونستراوس ودراسة أنطوني كوينستون الأستاذ بجامعة
أكسفورد عن كارل بوبر ثم دراسة موريس كرانستون الأستاذ بجامعة
لندن عن جان بول سارتر وأخيراً دراسة صمويل جوزفيتز عن الفيلسوف
الأمريكي المعاصر جون رولز .

ونلفت نظر القارئ إلى أننا لم نترجم هذه الدراسات ترجمة حرفية
إلى اللغة العربية ، إذ كان اهتمامنا الأساسى منصبا على نقل المضمون
الأساسى للأفكار الواردة فيها ، صحيح أننا التزمنا بتسلسل هذه الأفكار
كما وردت في نصوصها الأصلية ، كما أننا كثيراً ما التزمنا كذلك بتسلسل
المقابل العربي لعبارات المؤلف ذاتها ، غير أننا كثيراً ما عمدنا في الوقت
ذاته إلى إعادة صياغة الأفكار والمبارات وإلى شرحها وتبسيطها في كثير
من المواضع بحيث يتحقق الهدف المقصود وهو تعريف القارئ العربي
بأفكار فلاسفة السياسة المعاصرين وتصوراتهم على نحو يجعلها واضحة
قريبة إلى الأذهان ، خاصة وأن من بين النماذج التي اخترناها دراسات
عن فلاسفة لا يعلم القارئ العربي عنهم شيئاً فيما نتصور . وإقلب الظن
أنه يتعرف على أفكارهم للمرة الأولى .

صحيح أن هناك من بين الفلاسفة الذين تضمنهم هذه النماذج المختارة أسماء يعرفها القارئ العربي حق المعرفة مثل هربرت ماركيز و جان بول سارتر اللذين تحفل المكتبة العربية بالعديد من الترجمات لأعمالهما كما تحفل كذلك بالعديد من الدراسات والرسائل الجامعية التي تصور حول فلسفتهم ، غير أن هناك من بين نماذج هذا الكتاب من لا يعلم القارئ العربي عنهم شيئا يذكر، ففردريك هايك لم يكتب عنه باللغة العربية في حدود ما نعلم إلا ما أورده الأستاذ عباس محمود العقاد في كتابه « فلاسفة الحكم والسياسة » ، وما قدمه العقاد عن هايك في كتابه هذا هو مجرد الطلالة عابرة لا تقدم شيئا ذا بال ، بل لا يكفي لمجرد التعريف بهايك ، أما شتراوس و رولز فلا نظرن أحدا قد تناول فكرهما من قبل أو أشار إليهما في أية دراسة عربية باستثناء ما أوردها عن نظرية جون رولز في رسالتنا للدكتوراه وما أوردها عنه في كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعي » - (كتاب الهلال - عدد فبراير ١٩٨٧) .

واستكمالاً للفائدة المرجوة من هذه النماذج ، فقد زدناها بالهامش والتعليقات حيثما وجدنا هذا لازماً .

والله المستعان .

نصار عبد الله

١٩٨٧

الفلسفة السياسية هي الحصاد الطبيعي لاجتماع لا يرتبط فيه الجنس برابط قريبي الدم أو الجوار أو الزمالة وانما يرتبطون فيه بكونهم مواطنين ، وهذه ملاحظة ضرورية لتذكيرنا بان معظم البشر في معظم العصور لم يعرفوا مثل هذه النوع من الروابط ونعني به رابط المواطنة .

لقد عاش البشر احيانا في امبراطوريات شاسعة الوجة يحكمهم من اقصاها التترامية ابغرة لا يملكون فرصة للتأثير عليهم الا من خلال الانتفاضات والمظاهرات .

وعاش البشر احيانا اخرى في قبائل يتصورون انفسهم من خلالها اعضاء في عائلة واحدة كبيرة .

ولكن ما الذي كان يحدث عندما تنفد سلطة الامبراطور ؟ او عندما ينحل التماسك القبلي ؟ وهو الموقف الذي عاشته أوروبا في مناسبات عديدة من تاريخها وواحدة من هذه المناسبات تتمثل في دخول الدوريين The Dorians الى بلاد الاغريق وهو الأمر الذي مهد لظهور المدينة الاغريقية . كذلك نة مناسبة اخرى تتمثل في غزو البرابرة للامبراطورية الرومانية وهو الأمر الذي ترتب عليه قيام ممالك العصور الوسطى وفي كلتا الحالتين كانت النتيجة هي خلق مجتمعات يعتمد تماسكها على وجود مناصب معينة كالملك والبابا ورئيس الوزراء والقنصل يخوز من يشغلها سلطات محددة . فضلا عن ذلك فان هذه المجتمعات كانت تخضع

نوع من النشاط الذى يستهدف التوفيق والموازنة بين الطرفين أو إعفاء متعارضة وهو ما منطلق عليه لفظ « سياسة » متابعين فى ذلك التسببة التى أطلقها الإغريق ويوجه خاص أرسطو ، وانه للفظ مطلب المعنى الى حد كبير ، فكثيرا ما يتسع معناه ليشمل الخلافات بين النقابات أو حتى المشاجرات العائلية فى حين أن السياسة فى معناها الأولى هى النشاط الذى يتكمن من خلاله مجموعة من الأشخاص من تسيير دفة الأعمال العامة فى مجتمع تتباين خصائص أفرادها كالعمر والجنس والعقيدة والخلفية الاجتماعية .

وبطبيعة الحال فإن هذا النشاط قد يفشل فى تحقيق أغراضه ويترتب على هذا من ثم قيام الثورة أو الحرب الأهلية ، وكثيرا ما أعمل البشر يد التمزيق فى مجتمعاتهم نتيجة للخلاف حول من هو أجدر بتولى المناصب العليا أو أى العقائد الدينية هى التى ينبغى أن يعتنقها المجتمع أو ما الى ذلك من أسباب كثيرة ومتعددة . ان حالة اليهود التى تنتم بها المجتمعات تعتمد على مدى استعداد أفرادها للتسامح مع الآخرين وهو ما يطلق عليه عادة اسم « التمددين » وهى خاصة تجلت أكثر ما تجلت لدى الرومان سواء فى ذلك النبلاء أم العامة وتمثل ذلك بوجه خاص فى الطريقة التى توأم بها الرومان مع المعتقدات الدينية للأمر التى هزموها ، غير أن هذه الروح المتسامحة التى اتسم بها الرومان خاص فى مسألة العقيدة الدينية قد لقيت تهديدا خطيرا بظهور دين جديد راح دعائه يعلنون عن مدى تفرد رسالته وتميزها .

وبدأ الدين الجديد ينتشر تدريجيا الى عهد الإمبراطور ثيوديسيوس حيث اعتبرت المسيحية هى التعبير عن العقيدة الصحيحة ومنذ ذلك الوقت لم يعد الأوروبيون ومن تشرّبوا بثقافتهم قادرين على أن يتقبلوا بسهولة تعدد الأديان فى المجتمع الواحد .

وفى أواخر العصور الوسطى اجتمعت السلطة الدينية والدنيوية فى أيد واحدة وكانت النتيجة أن أصبحت العقيدة الأرثوذكسية جزءا من متطلبات المواطنة وترتب على ذلك الكثير من الحروب الأهلية وحملات التفتيش والتطهير والاضطهاد بتهمة الهرطقة فضلا عن أمثلة كثيرة أخرى لظواهر عدم التسامح . ومما زاد الضيق به أن انتقلت هذه الروح المتعصبة من رجال الدين الى جانب من المفكرين العلمانيين أنفسهم وبشكل لعله لا يقل تشمدا وضراوة ، ذلك أن صديق الإيمان هو ما يطلبه رجال الدين أما المفكرون الدينيون فانهم يطرحون حقائق يتصورون أنها قابلة للبرهان ... وهكذا أصبحت الحياة أكثر صعوبة بالنسبة للفلاسفة

السياسيين أولئك الذين قد يتوصلون الى نتائج لا تتوافق مع الموروث.
السائد سواء كان هذا الموروث دينيا أم دنيويا .

وعلى حد وصف أحد الفلاسفة الذين سنتناولهم في هذا الكتاب
ونعني به - ليونستراوس - فإن هذا هو قدر فلاسفة السياسة أن يصبح
أتباعهم أشبه شيء بطائفة سرية يتمين على أعضائها إخفاء تعاليمهم عن
هم خارج الطائفة ممن يحتمل أن يكونوا مضطهدهم في المستقبل

ان تقدم الفكر السياسي منذ عصر سقراط الى عصر تروتسكي كان
يصاحبه دائما خطر الموت والاضطهاد ، ومع هذا لا ينبغي لنا أن نخلص
الى الاعتقاد بأن الفلاسفة السياسيين أنفسهم يمثلون جسدا واحدا متناغما
الأعضاء فهم يختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف في المديد من المسائل
بحيث أن ما يمدد بعضهم فلسفته السياسية قد يمدد البعض الآخر نوعا
من الجدل العقيم الذي لا طائل من ورائه . ورغم أن الفلاسفة الذين يضمهم
هذا الكتاب هم بوجه عام من الفلاسفة المتسامحين الا أن بعضهم سوف
يشعر بغير شك ببالح الأسي إزاء هذه الصحبة التي وجد نفسه فيها

الفلسفة السياسية بحث نأمل في المبادئ الأولية التي ينبغي عليها
النشاط السياسي العمل وهي تمارس على مستويات متباينة ومن مداخل
متفاوتة بل ومتضاربة في بعض الأحيان ، وقد أدى هذا التباين والتضارب
الى الاعتقاد بأن طبيعة الفكر السياسي ما هي الا مجرد انعكاس للواقع
السياسي وان عدم وجود حقائق ثابتة مستقرة ومسلم بها في عالم الفلسفة
السياسية ما هو الا صدى لتلك الانقسامات التي يشهدها عالم السياسة
العمل من الانقسام مثلا الى محافظين وأحرار أو الانقسام الى بلاشفة
ومناشفة أو جمهوريين وأنصار ملكية ... الخ حيث يتبنى كل حزب أو
فريق نظرية معينة يبرر بها سلوكه وعدده . ومع هذا ، ومع تسليمنا بأن
هذه الانقسامات وغيرها حقائق واقعة الا أن النظر الى الفلسفة السياسية
باعتبارها مجرد انعكاس للخلافات بين الفرق المتناحرة أو أنها مجرد
تبريرات لها ما هي الا نظرة قاصرة وخطئة . فالفلسفة السياسية الجديدة
حقا بهذا الاسم هي بناء منطلق متماسك ينبغي أن ننظر اليه أولا وقبل
كل شيء في ضوء العلاقات بين مكوناته الفكرية التي تستهدف كشف
جانب معين من الواقع .

ولئن كانت النظريات السياسية التي يطرحها الفرق السياسية
المتباينة تستهدف التبرير والإقناع فإن الفلسفة الحققة تسعى لفهم .
ومع هذا فإن الأمر ليس بهذا القدر من البساطة إذ نظل المعركة
الحقيقية قائمة بين الفلاسفة أنفسهم ، فالفلسفة في نهاية المطاف نوع

من التآمل الذاتي للجرد ولهذا السبب فإن إطار أية فلسفة من الفلسفات لابد أن يمثل بخصائصها المميزة وتظل الفلسفة تستمد حركتها الحرة من داخلها لا من خارجها وهي في هذا تختلف عن أي علم من العلوم كعلم الفيزياء أو التاريخ حيث يطرح العالم موضوع دراسته مستندا في ذلك إلى معيار خارجي للصواب أو للخطأ .

وقد ادت هذه المسة الى أن تبتين نظرة الفلاسفة أنفسهم الى الفلسفة فمنهم من تصور مثل أفلاطون أنها المثل الأعلى الذي ينبغي أن تطمح اليه سائر المعارف البشرية ومنهم مثل جون لوك من تصور أن جدوى الفلسفة يتشل في أنها أداة تصي على تصحيح مسار الدراسات الأخرى . ولعل من الطرافة بمكان أن تشير الى أن إحدى المسرحيات الهزلية التي عرضت في أمريكا وبريطانيا عام ١٩٥٠ قد صورت هذا الخلاف بأنه بمثابة اشتهار وفاة الفلسفة وهو ما يذكرنا بإعلان بيرك الشهير وفاة عصر الفروسية أو اعلان نيتشه وفاة الله

ومع هذا فإن هذا الاعلان لوفاة الفلسفة كان فيسا يبدو متجلا في الوقت الذي صغر فيه كان معظم الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب قد وصلوا الى أوج اكتمالهم الفكري وكانت الفلسفة السياسية قد بدأت تعيش نوعا من الصحوة الجديدة ، غير أنه لا يفوتنا هنا أن نشير الى مقولة خاطئة شاعت بين المثقفين ولا شك أنها من بين ما ساعدت تلك المسرحية الهزلية على أن تطرح تصورها الذي طرحته للفلسفة ، تلك المقولة التي استقرت في الأذهان هي أن الفلسفة السياسية ذات طبيعة معيارية أي أن عباراتها تشير الى ما ينبغي أن يكون لا ما هو كائن ويتضح خطأ هذه المقولة إذا ما استعرضنا جانبها معينا من عبارات الفلسفة السياسية حيث سنجد أنها يمكن تقسيمها الى ثلاثة أنواع : النوع الأول يسمى بوصف ما هو كائن تماما كما هي الحال في أي علم من العلوم ومن أمثلة هذا النوع أعمال باجهوت Baghot وتوكيفيل Toqueville أما النوع الثاني فهو الذي ينطوي على أحكام معيارية تستهدف توجيهنا الى ما ينبغي فعله ومن أمثلتها البيان الشيوعي لماركس أو حقوق الانسان لبين Paine ثم يأتي نوع ثالث متميز من أبرز الأمثلة عليه أعمال توماس هوبز حين يتكلم عن السلطة او « القانون الطبيعي » فيحاول بذلك أن يجهس فهمنا لطبيعة الدولة في لفة مادية لا يمكن أن نقول عنها انها تصف بالضبط ما هو حادث ولا أنها معنية بوصف ما ينبغي أن يكون ولكنها تطرح نوعا من التصورات الافتراضية التي يحاول الفكر من خلالها الترويج لفاهيم مفيدة . والواقع أن من الأهمية بمكان أن نأخذ في اعتبارنا أن تقسيم

القضايا الى معيارية ووصفية هو تقسيم قاصر وانه مما يشل حركة الفلسفة أن يفرض عليها هذا التقسيم بشكل متعسف ، غير أن هذا لا يعنى أن مثل هذه التفرقة عديدة الجدوى فى كل الحالات وأننا لا ينبغي أن نلجا اليها ، اذ أن هذه التفرقة كثيرا ما أقيمت وكثيرا ما اعتبر أحد جانبيها دليلا على أهمية المكانة التى يتبوأها أصحابه وعلى سبيل المثال فإن المناخ المثالى الذى أشاعته فى الفلسفة السياسية أعمال ت. ه. جرين وبرنارد بورانكيه ثم ل. ت. هوبهوس L. T. Hobhouse فيما بعد قد جعل من الاهتمام بالقيم والغايات دليلا على السمو وفى مقابل ذلك اهتم الوضعيون بدراسة الوقائع الحسية وأنزلوا القيم والمعايير من سمائها الرفيعة لتصبح مجرد تعبير عن تفضيلات أو رغبات بعد أن كانت تعبرا عن ماهيات ثابتة فى عالم العقل .

ولحسن الحظ فإن الأعمال الفلسفية التى طرحتها العقود الأخيرة ومن أبرز الأمثلة عليها أعمال جون رولز قد أضافت الكثير الى مفهوم القيم وهو ما سنبينه تفصيلا فى صلب الكتاب غير أن الذى يمتينا هنا هو أن نؤكد على أمرين أولهما أن الفلسفة السياسية نوع خاص من محاولة فهم النشاط السياسى لا تربطه ضرورة منطقية بالطابع المعيارى .

ثانيهما : أن القيم السياسية ليست مجرد تفضيلات ولكنها كيان خاص يمكن الاستدلال على ملامحه بأساليب البحث العقل .

والآن فلنتابع بما فصول هذا الكتاب لعل القارى يجد فيها تصديقا لما ذكرته سطور هذه المقدمة .

ماركيوز نقد الحضارة البورجوازية

بقلم • فليد كتر

ما يزال الفكر السياسي الى اليوم يواجه مسألتين هامتين عنى بهما من قبل مونتسكيو وهيوم في تناولهما لمشكلة الحضارة • وتمثل المسألة الأولى في تحديد الظروف التي تمثل جوهر الاختلاف بين الحياة المتحضرة والبدائية ، أما المسألة الثانية فتتمثل فيما اذا كانت ظروف الحضارة هذه تمثل تقدما أم تمهورا في مجال الأخلاق والسياسة أم أنها - كما يحاول أن يصورها البعض - مجرد نوع جديد من التطبيق المحايد لمبادئ أخلاقية ثابتة ؟

فيما يتعلق بالمسألة الأولى فإن هناك قلما كبيرا من الاجماع على أن أهم ملامح الحضارة تتمثل أساسا في الملامح التالية : اقتصاد السوق - الانتاج الصناعي - التطور الحاد في تقسيم العمل - تزايد معدلات النمو في الثروة - ظهور أنماط جديدة من الفقر - انتشار العادات والأخلاق المرتبطة بالعمل - الايمان بحسابات المنفعة - تأسيس المنهج العلمي وتزايد تطبيقاته في المجال العمل والتكنولوجيا - ظهور معايير جديدة للتعليم - نمو الرأي العام وتزايد أهميته - ظهور أنماط جديدة في التنظيم - اختفاء الصفوة التقليدية - التضاؤل النسبي لمعدلات اللجوء الى العنف بوجه عام •

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية فقد تناولها المفكرون في بداية الأمر على نحو يتسم بالبساطة الشديدة التي أفقدتها في كثير من الأحيان جوهرها المعقد والمتشابك ، يكفي أن نقارن مثلا بين النظرة المشرقة التي اتسم بها المفكرون الموسوعيون وبين النظرة القائمة التي اتسم بها جان.

جاك روسو في فرنسا ، أو أن نقارن بين الحضارة للشديدة التي استقبل بها جيمس مل عصرا جديدا من التجارة والصناعة والمخترعات وبين الضرر الشديد الذي أبداه آدم فيرجسون ازاء انهيار الفضائل في مجتمع التجارة الذي لا يعرف الا حساب الربح والخسارة . غير أن هذا التصور المبسط لطبيعة المشكلة قد أخذ ينحسر مغليا السبيل لتصور أعمق طرحه الجيل التالي من المفكرين وعلى سبيل المثال نجد أن جون ستيوارت ميل يلاحظ في مقال له بعنوان « الحضارة » أن المشكلة أعمق بكثير من أن نشجب الحضارة أو نصفق لها مهلهلين ، فالحضارة بغير شك تفتح آفاقا جديدة للإنجازات ملية مطالب الإنسان في مجالات شتى لكنها في نفس الوقت تفتح مجالات جديدة للهدم والظلم .

إن الحضارة عند ميل كما هي عند الكثير من معاصريه تمثل مضلة من المضلات بل إنها ما تزال كذلك عند الكثيرين من المفكرين المعاصرين وإن تباينت ردود أفعالهم ازاء هذه المضلة فبينما نجد أن البعض يرون إمكان التوفيق بين مطالب الحياة الأخلاقية والسياسية من ناحية وبين مقتضيات التقدم الحضارى من ناحية ثانية نجد أن البعض الآخر يرون أن حل هذه المضلة لا يتأتى الا بتجاوزها من أساسها ولعل هربرت ماركيز هو أبرز من يمثل هذه الوجهة من النظر في زماننا المعاصر وإن كانت وجهة نظره في هذا المجال قد تعرضت لنقد عنيف حيث عمد نقاده الى اتهامه بأن محاولته لتجاوز المضلة الحضارية ما هي في جوهرها الا نوع من الانسحاب الوجداني من المسؤولية الأخلاقية والسياسية ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا النقد لكننا بصدد عرض آراء ماركيز في هذا المضمار وتأكيد المستمر على أن محاولات التوفيق والإصلاح التدريجي لا يمكن الاعتماد عليها وأن التغيير الجذري هو أمر لا غنى عنه .

غير أنه لا بد من التنويه بأن عرض آرائه في هذا المجال لا يتحقق بشكل دقيق الا من خلال سياق معين ونعني به سياق المناقشات التي دارت هذه المضلة في إطارها وسوف نعني هنا لا بعرض منهجه الفلسفي ولا بنظريته في المعرفة ولكننا سنمضي بعرض أوجه النقد التي وجهها الى الفكر الاجتماعي والسياسي الذي عنى أصحابه بطرح تصورات معينة لكيفية التعامل مع المضلة الحضارية .

كما سنمضي من ثم بعرض التصورات البديلة التي طرحها مقتصرين في ذلك على كتاباته التي ظهرت بعد عام ١٩٥٥ .

غير أننا نلفت نظر القارئ الى أن عرضنا لآراء ماركيز لا تمثل فهما نهائيا لهذه الآراء ، فما هو الا فهم مؤقت لا نستخدم فيه لغة ماركيز .

ومصطلحاته قدر ما نستخدم تلك اللغة التي استقرت في أعماق المشتغلين بالفكر السياسي في الدول الناطقة بالانجليزية وبعبارة أخرى فإنها تلك اللغة التي اقترنت بالنهج الليبرالي الديمقراطي في التعامل مع مشكلة الحضارة ، وهو نهج يمكن أن نجد له خلاصة وافية في الدراسة التي كتبها جون شايان بعنوان « الأسس الأخلاقية للالزام السياسي » حيث يرى شايان أن الفكر الليبرالي يبنى على مثل أعلى معين ألا وهو القابلية البشرية للكمال على أن تفهم هذه القابلية باعتبارها نمطا معيناً من تطور إمكاناتنا الكامنة ، نمطا يترتب عليه مزيج متناغم من الحرية الأخلاقية والحاجة السيكلوجية ، ويتجسد على مستوى المؤسسات الاجتماعية في الوقت ذاته ، وفي فسو، هذا المثل الأعلى فإن التغييرات الاجتماعية التي توصف بأنها حضارة تتجلى باعتبارها نوعاً من التفرد والعقلانية ، وبعبارة أخرى فإن الحضارة تنتج ذلك النمط من البشر الذي تتطلبه الليبرالية وتعني به ذلك الكائن العقلائي القادر على المنافسة من ناحية والتعاون من ناحية أخرى ، ذلك النمط الذي يتسم بأنه متفرد ومتكامل في نفس الآن : اقتصادي وأخلاقي في وقت واحد .

فإذا عدنا إلى ماركيز وجدنا أنه يتفق مع وجهة النظر الليبرالية في تأكيدها على معنى « الفردية » و « العقلانية » لكنه يختلف معها في اعتقاده أن هذين البعدين لا يمكن لهما أن ينتجا شخصية أخلاقية في ظل المؤسسات الراحنة على الأقل ، تلك المؤسسات التي تنطوي عليها حضارة يصفها بأنها بورجوازية تكنولوجية .

إننا إذا نظرنا مثلا إلى ماكس فيبر باعتباره أبرز منظري العقلانية وإلى سيجموند فرويد باعتباره أبرز منظري الروح الفردية لوجدنا أن النظريات التي يطرحانها إذا ما فهمت فهما متعمقا إنما هي نظريات تصور النسق الراهن للحضارة على أنه نسق من الهيمنة الشاملة .

إن البشر في رأي شايان يتشكلون مع تقدم الحضارة كأفراد متميزين ذوي مصالح وواجبات وحقوق معينة وأنهم ليدركون بشكل متزايد أن الظروف التي تحددهم مصائرهم ما هي إلا محصلة مجموعة من القوى التي لا بد من فهمها قبل محاولة السيطرة عليها .

أما ماركيز فيرى أن الروح الفردية تنحصر في نهاية المطاف عن فقدان الذات وأن النزعة العقلانية التي تنوهم أنها تسود الحضارة الصناعية سوف تفضي كذلك في نهاية المطاف إلى نوع من اللاعقلانية الشاسعة

والمدمرة ، وليس بوسعنا من ثم أن ننظم الحضارة بل لا بد لنا أن نتجاوزها .

هكذا يقف ماركيز على طرف تقيض مع شابمان ومن يذهبون مذهبه من المفكرين الليبراليين المعاصرين ، أولئك الذين يتصورون أن حرية الإرادة هي التي تقدم المبرر الأخلاقي للمؤسسات الحرة التي تركز عليها النظم الليبرالية ، ففي رأى ماركيز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية لا تجسد استراتيجية معينة للتوفيق بين الاعتبارات المتعارضة التي تنطوي عليها الحضارة المعاصرة : ..

الحرية في مقابل السلطة - الواجبات إزاء المصالح - استقلال الإرادة في مقابل النجاسة ... الخ إنها على العكس من ذلك تماما مؤسسات قائمة على القهر .

وفي المنظور المقابل نجد أن شابمان في دراسته سائلة الذكر يرى أن ماركس واتباعه بما فيهم ماركيز (ومن وجهة نظر شابمان بطبيعة الحال) يستهدفون أن يستبدلوا مؤسسات تركز على التماسك الوجداني والأخلاقي بالمؤسسات الراحنة القائمة على العقلانية الاقتصادية والسياسية ، وهم في ذلك يسايرون تصورا جديدا لقابلية البشر للكمال وهو تصور يجعل من الوحدة النفسية بديلا للتناقض والالتقسام في فهمنا للطبيعة البشرية .

والحق أن هذا الرأى الذى يراه شابمان إنما هو بعيد كل البعد عن موقف ماركيز بل لعله يتناقض مع ما يرمى اليه ، ذلك أن ماركيز يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم في المعترك فيها في الوقت الذى تسمح فيه بالتفاعل المتناغم بين أعضائها ، وهو يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم في المعترك السياسى .. لكن ما العمل إذا كانت القوى القائمة في الأنظمة الراحنة متناقضة مع المثل العليا للكمال .. بل ومدمرة لأية إمكانية لإدراك هذه المثل .

إن الماركسية تمثل نموذجا معينا لكسر هذه الحلقة المفرغة ولكنه نموذج لا يرضى عنه ماركيز ... فالمشكلة الحضارية لا تجد حلها في ضوء المحاور التقليدية لتحليل الماركسى ، والتناول الصحيح لها ينبغي أن يتم في ضوء ثلاثة محاور رئيسية هي محود الضرورات ، ومحود المثل ، ومحود الوسائل .

ونحن نحتاج في المحور الأول أن نعرف ان كانت الحضارة تفرض اعباء جديدة ينبغي أن ينتهى بها أعضاء الحياة السياسية والاجتماعية كشرط من شروط الاستمرار فى البقاء أما فى المحور الثانى فاننا نتساءل عما اذا كان فهنا للحضارة يترتب عليه تأثير معين بالنسبة لتصوراتنا حول النظام الامثل وما هى طبيعة هذا التأثير ، وأما فى المحور الثالث فاننا نتمسك التوصل الى معايير السلوك السياسى المبرر أخلاقيا كما نتمنى محاولة الموازنة بين هذه المعايير وبين طبيعة فهنا للحضارة .

ان ماركيز هنا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية التى عرضنا لها من خلال اشارتنا الى دراسة شابمان ، تلك الوجهة من النظر التى تقول بأن الحضارة تخلق اختلافات جوهرية عميقة لكنه مع هذا لا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية فيما يتعلق بطبيعة هذه الاختلافات وهو ما سنتبينه فى الصفحات القادمة .

ومرة أخرى نلفت نظر القارئ الى أننا لسنا بصدد تقويم آراء ماركيز فما نستهدفه بشكل أساسى هو ايضاح طبيعة التساؤلات التى ينبغى أن يعنى الفكر السياسى المعاصر الاجابة عليها .

فى رأى ماركيز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية التى قامت فى معظم البلاد المتحضرة فى القرنين التاسع عشر والعشرين ليس يوسعها أن تطوع الخصائص التى أنتجت الحضارة وان بدا ظاهريا غير ذلك . . ان فشل هذه المؤسسات سوف يظل الى مدى بعيد فشلا مستترا مقنعا ، فالانتاج مستمر ، والنظام الاجتماعى قائم ، واشباع الحاجات متحقق ، ومع هذا فالخفاق يضرب بجذوره فى الأعماق وما علينا الا أن نميط عنه اللثام حتى يبدو واضحا للعيان .

وفى الثلاثينيات عندما وجه ماركيز نقده لهيجل أحس بأنه من خلال هذا النقد قد برهن على أن النظام الليبرالى انما هو نظام لا يمكن الدفاع عنه ، فالتقاليد الليبرالية فى رأيه ما هى فى حقيقة الامر الا اوج تمار المثالية الألمانية وهى لا تمثل فى الواقع دستورا للحرية بقدر ما تشوه جانبا معيناً من جوانب التاريخ الذى يتسم بالتطور الدائم .

ان الحضارة الليبرالية تزعم أنها قد كشفت عن مدى امكانيات العقل فى السيطرة على الظروف المحيطة لكنها عجزت فى الحقيقة عن الالتزام بالخط الملائم الاصيل وما ظهور الأنظمة الفاشية فى الثلاثينيات الا تجسيد لهذا الخفاق الليبرالى .

ثم واصل ماركيز فى كتاباته المتأخرة تلك الحملة التى بدأها فى

الثلاثينيات ضد الطابع اللاعقلاني الذي تنسم به المضادة الليبرالية الراحنة
فهذه المضادة تفهم العقل على أنه مرادف للتكنولوجيا ولاستخدام العلم
في زيادة الانتاج وهو الأمر الذي أدى الى سلب الانسان في ظل هذا
المفهوم حياته الباطنية الخاصة وتحوله الى انسان ذى بعد واحد هو ذلك
البعد الذي تربيته له متطلبات التقدم التكنولوجي

والواقع أن الأنظمة الليبرالية الراحنة ما هي في جوهرها الا أنظمة
شمولية من نوع جديد وإن زعم أنصارها غير ذلك فالواطن في ظلها يجد
نفسه مشدود الوثاق الى عجلة هائلة من التنظيمات الانتاجية لا يستطيع
منها فككا .

ولقد كان ماكس فيبر فيما يرى ماركيز هو المستول عن اطلاق
وصف العقلانية كطابع مميز للمجتمع الصناعي الحديث ، فانهجرات البشر
وانعالمهم قد أصبحت قابلة للقياس بلفة المكسب والخسارة ، وما تطويع
الواقع للعقل في ظل هذا المفهوم (العقلاني) فينا يرى ماركيز الا تطويع
للحاجات الانسانية وإغغامها على أن تتفق مع احتياجات النظام ككل وبعيت
يتسنى بعد ذلك اشباعها بأقل الوسائل تكلفة .

وهنا ينبغي أن نتوقف لكي نسجل أن مفهوم العقلانية عند فيبر
ليس كما تصوره ماركيز ٠٠ ذلك أن مفهوم العقلانية عند مفهوم مستقل
عن النظام الصناعي ، وإن جوهر الموقف العقل يقوم حينما تقوم تلك
الظروف التي يناع فيها للبشر ممارسة أقصى قدر ممكن من الاختيار ،
انه في حقيقة الأمر محك للطاقت الأخلاقية والسياسية وعندما يلتزم
العقل بحساب العلاقة بين الوسائل والغايات لن يكون من ثم يوسع البشر
أن ينتصلوا من مسئولية اختيارهم وفي هذا المجال يدرك فيبر أن قعدرا
ضخما من المسئولية قد يتجاوز الطاقات الأخلاقية للأفراد ، وقد يشمل
البعض تماما بل قد يجرفهم الى خضم اللاعقلانية كما يدرك في الوقت
ذاته أن تطور الجهاز الشرعي للسلطة وما يصاحبه من نمو بيروقراطي
يمثل تهديدا شديدا لى ادارة سياسية تعمل على تحقيق الأهداف العامة ،
أضف الى ذلك احتمالات أن تقوم السلطة السياسية بتسخير الأجهزة
البيروقراطية وتمويلها على أنماط معينة من السلوك تضمن التوحيد بين
استمرار السلطة في البقاء وبين الأهداف السياسية .

وعلى وجه الإجمال فقد كان لماكس فيبر مخاوفه من الاتجاهات المضادة
للعقلانية والتي تصاحب العقلانية جنبا الى جنب ومع هذا فعندما سجع

لنفسه ان يطرح خلاصة تصوراته اعلن ان الليبرالية ما تزال هي مقصد
الامل رغم كل شيء .

فاذا عدنا الى ماركيز وجفنا أنه يطرح تصورات الخاصة للعقلانية
باعتبارها تمثيلاً لتصورات فيبر ، باعتبارها نوعاً من التطوير لتلك
التصورات المتضمنة في آراء فيبر ، والتي أجهضها فيبر نفسه كما أجهضها
أتباعه الذين رتبوا عليها نتائج « مؤيدة لليبرالية » .

غير أننا وقبل أن نتناول كيف استعمل ماركيز آراءه من فيبر على
نحو معين ينبغي أن نشير الى أنه من خلال تعليقاته على العقلانية
التكنولوجية يرتكز على معولة ماركسية مالوفة ، تلك هي أن المصالح
الرأسمالية عادة ما تفسر المنطق الداخلي للعقلانية وبناء على هذه المقولة
فقد مساوى ماركيز مساواة خاطئة ما بين متطلبات الانتاج الصناعي
لأغراض الربح الرأسمالي وما بين المتطلبات الوظيفية للصناعة الحديثة في
حد ذاتها .

من هذا المنطلق فان ماركيز يتهم فيبر بأنه قد أساء فهم طبيعة
التوترات التي تنطوي عليها الحديثة ، ذلك أن فيبر يتصور أن هناك
صراعاً ما بين قوى العقلانية من ناحية وما بين مقاومة القوى اللاعقلانية
من ناحية أخرى في حين أن الصراع الحقيقي في رأى ماركيز قائم بين
العقلانية وبين العوامل التاريخية التي جاءت بها الى الوجود (١) . ذلك
أن العقلانية تنصرف الى تنظيم الموارد المتاحة على نحو يكفل اشباع الحاجات
البشرية في حين أن الرأسمالية تخلق نوعاً من الاذعان لمتطلبات انتاجية
لا متناهية كما تخلق كذلك نوعاً من الهيمنة المسمرة على الطبيعة .

ومن ناحية أخرى فان العقلانية تطرح الآمال في إقامة نوع من
التنسيق الذي لا يقوم على القهر بين عناصر المجهود الاجتماعي في حين
أن الرأسمالية تعتمد على الهيمنة التي تنبج الى تحقيق مصالح طبقة ضيقة
مسيطرة .

ان ماركيز هنا يهاجم العقلانية بفهمها التكنوقراطي ، وهو المفهوم
الذي تحاول الرأسمالية أن تصل به الى حد الكمال بدلاً من أن تعمل على
تهديبه وهو الأمر الذي يؤدي الى تخريب سائر الأبعاد الانسانية بحيث
يصبح المجتمع في نهاية المطاف مجتمعاً ذا بعد واحد وذو فكر واحد وقد
أفاض ماركيز في تحليل آثار طغيان العقلانية التكنوقراطية على الأبعاد

(١) ماركيز يقصد النظام الرأسمالي بما يسميه « العوامل التاريخية التي جاءت
بالعقلانية الى الوجود » ... المترجم .

الداخلية للإنسان في كتابه الذي يحمل عنوان الإنسان ذو البعد الواحد حيث أوضح أن الإنسان الذي يعيش في عالم من هذا الطراز لا يملك إلا أن يحمل العالم الخارجي داخل أعماقه وأن يتمثله في أفعاله بحيث تصبح توجهاته كلها أنماطاً من الاذعان لما يريد له العالم الخارجي الذي يحيطه إطار محكم من العقلانية التكنوقراطية وفي هذا المجال يعلن ماركيز بأنه قد استمد جوهر الفكاره من فرويد ، ذلك أن فرويد قد أوضح أمرين هامين الأمر الأول هو أن الجنس البشري يخلق الحضارة ويميد خلقها باعتبارها الأمر الواقع أو مبدأ الواقع الذي يكتسب الصدارة بين سائر الحاجات النفسية والعقلية للبشر والأمر الثاني هو أن هذه الصدارة التي يتبناها الأمر الواقع تتحقق على حساب لقاء تبعات ثقيلة على عاتق الحاجات النفسية للبشر فهي تتضمن نوعاً من التقييد لممارسة اللذات ولولا هذا التقييد لما أمكن للبشر في ظل الموارد المحدودة التي تتيحها الطبيعة أن يشيدوا حضاراتهم ، وفي رأى ماركيز فإن هذا التناول الفرويدي لمشكلة الحضارة يشبه إلى حد كبير الخط الذي التزمه أنصار مذهب المنفعة من أمثال هوبز وهيوم في كلتا الحالتين يتم اعداد جزء من المطالب الأساسية للفرد ضماناً لتحقيق منفعة أشد رسوخاً وأكثر دواماً .

وعلى أية حال فإن مبدأ الواقع أو مبدأ الأداء كما يسميه ماركيز هو حجر الزاوية في العقلانية التكنوقراطية ، وفي رأيه أن الأعباء النفسية التي تصاحب تنظيم الطاقات البشرية وتقييدها تمثل مرتفعاً وعراً تتزايد درجة انحداره كلما تقدمت الحضارة ، فالتنصل من متطلبات الغريزة ليس في حقيقة الأمر إلا قسماً لها ، وهو ما يترتب عليه تحويل التعبير عنها ، وهكذا ينشأ العدوان الذي قد يوجهه المرء إلى ذاته كما قد يتوجه به إلى الآخرين ومن ثم يصبح البشر المتحضرون قصاصاً مضطربين بل ومتوحشين في بعض الأحيان .

إن هذه الأعراض السلبية قابلة للتحسن في رأى فرويد لكنها في النهاية تمن لا بد من دفعه لقاء التقدم الحضارى وعندما خلص إلى عبارته الشهيرة عندما يوجد الـ « هو » فلتذهب الـ « أنا » (١) فإنه كان يعنى أن البشر لن يستطيعوا الفرار من ادعائهم لقرى الطبيعة ولن يهربوا من أخطار التناحر والحروب ما لم يسلموا بقدر معين من انكار الذات على ما في ذلك من ألم ومشقة .

(١) نورد هنا نص العبارة بالانجليزية لا تشتمل عليه من جناس قسطنطين طريف .

Where id is, let ego go.

ولئن كان ماركيز كما أسلفنا منذ قليل قد استمد جوهر أفكاره في هذا المجال من نظرية فرويد إلا أنه يختلف اختلافا أساسيا عن التصور الفرويدي المتفائل نسبيا إزاء العلاقة بين الذات الفردية والآخرين ، ذلك أن ماركيز يرفض بشكل قاطع ما خلص إليه فرويد من أن التقسيم الحضارى حصاد ايجابى ترجع قيمته ما دفع فيه من ثمن ، والتمن المدفوع هنا هو فقدان كل فرد لجانب معين من ذاته مع بقاء قدر ما من استقلال الارادة لكل فرد .

ان الواقع الحضارى الراهن قد تجاوز هذا التصور الفرويدي فيما يرى ماركيز ، ولم يعد هذا الواقع الحضارى يتيح للانسان من استقلال الارادة الفردية ما كان يتصوره فرويد ، لقد تحول البشر الى اجزاء فى جهاز ضخم يدير فيديرون معه داخل نسق آلى من المكافآت والمعوقات وسائر الوسائل البديلة التى تكفل استمرار هذا الجهاز فى الدوران بشكل مستقل ، وهكذا أصبح الوضع السيكولوجى السائد مطابقا لما خلص اليه فرويد فى عرضه لسيكولوجية الفؤاء من انحصار الذات الفردية ، حيث تسحب هذه الذات لحساب الواقع التكنولوجى وحيث تخفى روح الاحساس بالتبعات الفردية وحيث تصبح المؤسسات الاجتماعية قادرة على التوالد والنمو بقدراتها الذاتية .

ولئن كانت نظرية فرويد فى جوهرها متفوقة على النظريات السلوكية فيما يرى ماركيز فإن الواقع الحضارى الراهن قد أصبح هو المجال الذى يمكن للسلوكيين فيه أن يذللوا على صحة نظرياتهم .

ان عملية تشكيل الفرد وتطويعه بحيث ينطبق على القالب المطلوب حضاريا انما يتم فى رأى ماركيز فى بطنه وأناة من خلال ملايين الملايين من عمليات الشد والجذب التى تتجه بالفرد فى نهاية المطاف الى نقطة معينة ، وان التحليل المتمهل يمكن أن يكشف بوضوح عن طبيعة الاتجاه الذى تتجه اليه هذه العمليات حتى لو لم يكن هذا واضحا فى ذهن صانعى القرارات السياسية ، وعلى سبيل المثال فان تشكيل الانسان هو أمر يتحقق من خلال الاتجاه الذى تتجه اليه الاقتصاد أو التغيير التكنولوجى أو السياسة الداخلية والخارجية لدولة أو مجموعة من الدول بما يخلقه ذلك كله من أنماط من الاحتياجات لدى الطبقات الاجتماعية وبما يترتب عليه من ظهور قوى ضغط وأحزاب متنوعة تتفاعل جميعها فى اتجاه تشكيل الانسان وقولبته بقالب معين ، ويرى ماركيز خلافا للفرويديين الجدد أن هذا التشكيل يصل فى عمقه ونفاذه الى أعماق الفراغ الانسانية ولا يتوقف عند المساس بالسطح الخارجى للشخصية .

وعلى هذا فإن الأمر يصل في النهاية الى أن الحياة تصبح في حقيقتها نوعاً من الموت وهذا هو في الواقع ما خُصص اليه في كتابه « انماط من النسيب » حيث وجه نقداً شديداً الى ما تصوره فرويد من أن قوى الهدم والتدمير يمكن أن تتحول الى طاقة بناءة من خلال عملية الاعلاء التي هي جزء من طبيعة الليبيدو ، ذلك أن الطاقة الجنسية المكبوتة - في رأى فرويد - كثيراً ما تتحول عن طريق الاعلاء الى مظهر من النشاط الاجتماعي المثمر ، وإن قوى الهدم والعوان في هذه الحالات تتحد مع قوى الليبيدو في مركب عضوي واحد يمثل القوة الكامنة التي تدفع عجلة الحضارة ، وفي رأى ماركيز أن هذا قد يكون صحيحاً اذا كانت نوازع العوان مسخرة لخدمة الايروس (١) .

أما حينما تتغلب هذه النوازع على الايروس فإن الوضع ينقلب تماماً ويصبح العكس هو الصحيح وهذه هي النقطة التي وصلت اليها الحضارة المعاصرة وأصبحت هي طابعها المميز . وما تسابق البول في التسليح والتنمية العسكرية ، وما الانفصال العميق بين العمل المنتج وبين اشباع حاجات العامل ، وما حوادث العنف والصخب ، ... ما هذا كله الا أعراض لهذه الحقيقة المأساوية .

إن العقلانية التكنوقراطية ما هي في النهاية الا نوع من اللاعقلانية وإن طابعها اللاعقلاني ليتأكد بشكل قاطع لا من خلال أنها تفرض ضروباً من الحرمان أكثر بكثير بما تبرره الظروف المعاصرة للمرض (٢) ولا من خلال أنها تعرض القائمين على الادارة والحاضرين لها على السواء لخطر الموت المبدئ ولكنها بالإضافة الى ذلك تحول الطاقات الجنسية التي ينطوي عليها الليبيدو الى طاقة من العوان المدمر بدلا من تحويلها الى طاقة للبناء والى تكامل النظام الاجتماعي وهو ما سيقود في النهاية الى كارثة .

ومن ناحية ثانية فإن المجتمع التكنولوجي المعاصر يتسم بقدر هائل من السيطرة المحككة على مقدرات الأفراد ، وأنه ليكنى لقيام السيطرة في رأى ماركيز أن تكون الفرائز الانسانية متسقة مع أوجه الطلب الخارجي النابع من عملية خلق وعرض الاحتياجات المادية وعلى هذا فإن الخلاص الانساني في رأى ماركيز يكمن في التغيير الثوري الذي يستهدف إعادة بناء وتشكيل الفرائز الانسانية وتحريرها من ذلك القالب الذي فرضته عليها

(١) الايروس : في الفكر اليوناني تعني غريزة الحب . (للترجم)

(٢) يستخدم ماركيز هنا مصطلح المرض بمعنوه الاقتصادي أى كمية السلع والخدمات المتاحة للاستهلاك - (للترجم)

متطلبات الانتاج والتفهم بحيث تحل ارادة الرضا محل منطق السيطرة .

ان هذا النمط من التغيير الثورى يستلزم فى رأى ماركيز تغييرا مقابلا فى التنظيم الاجتماعى على نحو ينسج فى البشر عاطفة الحب من ناحية والقدرة على التذوق العنى من ناحية أخرى بحيث يحل مبدأ الذوق الجمال محل مبدأ الواقع الذى تصوره فرويد ومع هذا فان ماركيز لا يفيض كثيرا فى الحديث عن طبيعته هذه التمدلات فى النظام الاجتماعى التى تكفل فى رأيه اطلاق طاقات الحب وتنمية الاحساس بالجمال وان كان من الواضح انه يقترح نمطا من أنماط الملكية العامة لوسائل الانتاج حين نراه فى كتابه نهاية اليوتوبيا يتحدث عن الحبال الخلاق والطاقت الحرة للانسان التى يمكن أن يفجرها التطور المادى للقوى الانتاجية (١) .

ومن ناحية ثانية فان ماركيز يطلق أمالا كبيرة على نمط معين من التربية هو التربية الأنتطيقية وهو نمط نادى به من قبل فردريك شيللر فى اواخر القرن الثامن عشر باعتباره الحل الذى يمكن من خلاله احياء القيم العليا فى مجتمع تطنى عليه القيم التجارية ، وفى رأى ماركيز ان شيللر قد عثر على مفتاح حقيقى للمشكلة السياسية التى يمكن تلخيصها فى سؤال واحد ألا وهو « كيف يمكن أن يتحرر الانسان من الظروف اللا انسانية لوجوده » .

ان المركبة الحقيقية التى يمكن أن يستقلها الانسان لكى يصل الى التحرر تتمثل فى رأى ماركيز فى تأكيد الدافع الى اللهو وفى نفس الوقت فان تأكيد هذا الدافع لا يخلو من القيمة الأخلاقية ، على العكس من ذلك فانه يؤكد هذه القيمة بما يتضمنه من مزج لقوانين العقل بمطالب الحس . والحق أنه اذا إريد للحرية أن تكون هى المبدأ السائد لمضارتنا فان هذا لا يمكن أن يتأتى من خلال العقل وحده اذ لا بد من المساح المجال للمواضع الحسية ومن ثم تتوأم الطاقة الانسانية مع القانون الأول للحرية .

ان المجتمع الذى ينطوى على حرية حقيقية هو ذلك المجتمع الذى تنشأ

(١) هذا لا يعنى بحسبنا: من الأحوال أن ماركيز يقلب مواقف التأييد من الأنظمة الاشتراكية المعاصرة القائمة على الملكية العامة لوسائل الانتاج (الاتحاد السوفيتى مثلا) فالمجتمع السوفيتى المعاصر ينطوى على كل عوامل القهر والاستبداد التى ينطوى عليها مجتمع رأسمال كمجتمع الولايات المتحدة الأمريكية حتى وان بدا ظاهريا أن المجتمعين كليهما على طرفى نقيض .

انظر •• فؤاد ذكريا ، هريوت ماركيز ، دار الفكر المعاصر ، القاهرة ، ١٩٧٨
•• وما بعدها - (المترجم) •

قوانينه من خلال حرية الأفراد أنفسهم في جوهرها. الا نظام
وقوانين بشرط أن تكون مؤسسة على الرضاء الفردي .

لم يعد من اللازم في رأى ماركيز أن يعاني البشر من القلق والحزن
لكي يقال أنهم قد سحوا وارتفعوا فوق مستوى الحياة الحيوانية بل على العكس
من ذلك فإن الحرية التي تمارس المطالب الحسية من خلالها أقصى طاقاتها
هي شرط لتحقيق المسحة الانسانية في الوجود الانساني وعلى هذا فان
العصر الذهبي الذي يحلم به ماركيز ليس هو ذلك الذي تحكمه سلبية
البشر ولا هو ذلك الذي تحكمه بلاهة الملائكة وإنما هو عصر من النشاط
المستصل المشبع للذات الذي هو أشبه ما يكون برقصه موسيقية دائبة
لا تنقطع .

وعندما ينتقل ماركيز الى الحديث عن الثورة يحرص حرصا واضحا
على استخدام تعبير الثورة الحقيقية ، والثورة في رايه تكون جديرة بهذا
الصفة عندما لا تكون مجرد نفي للأوضاع الشرعية القائمة ، ولكنها نظام
بأسره يقف في مقابل النظام الراهن ، وتبدأ بداياته حتى قبل أن يعلن
النظام الراهن افلاسه التام ، والواقع أن ماركيز يعرض للثورة في كتاباته
من خلال أكثر من مستوى فهو يتكلم أولا عن الثورة بوجه عام موضحا
مبادئها الأساسية ثم هو يقدم تصورات عن الثورة في وضعها الراهن
موضحا إمكاناتها واحتمالاتها المستقبلية .

ويلاحظ هنا فيما يتعلق بالمستوى الأول أن ماركيز يطرح تصورات
في قدر كبير من الثقة والوضوح ، أما بالنسبة للمستوى الثاني فإنه يطرح
تصوراته بقدر من الشك والحذر واعيا بطبيعة الصعوبات والمشكلات التي
ينطوي عليها هذا المستوى من التحليل ، ولعل أهم هذه المشكلات يتمثل
في طبيعة الثورة الرافضة وهل هي انجاز متحقق أم أنها مشروع للانجاز ،
وهنا يختلف ماركيز مع الفكر الماركسي التقليدي الذي ينظر الى الثورة
باعتبارها انجازا فعليا في حين أن ماركيز أخذ يؤمن إيمانا متزايدا
بأنها مشروع نحو الانجاز أكثر من كونها انجازا متحققا ، ولعل هذا التحول
في نظرة ماركيز يرجع من ناحية الى الرسوخ الذي اتسمت به دولة
الرفاهة الرأسمالية في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، كما يرجع من ناحية
أخرى الى شية الأمل ازاء الاتحاد السوفيتي والأحزاب الشيوعية .

وبالإضافة الى هذا فقد صاحب هذا التحول في نظرة ماركيز تحول
آخر في نظراته الى المهام الملغاة على عاتق الثورة ، فلم يعد من مهامها في
رأيه أن تقوم بالتميق الجذري للتيارات الموجودة فعلا في المجتمع القائم

وان تقوم بتكملة مسار هذه التيارات ولكنها أصبحت في رايه نوعا من الايقاف والشحذ والتعبئة لتلك الطاقات التي تبدو سلبية بشكل أو بآخر نتيجة لما تتعرض له من الامتناس والقهو الذي تمارسه عليها تلك القوى المشكلة للتجربة الانسانية .

لقد أصبحت الثورة قائمة خارج المجتمع ، وأصبحت مهمتها أن تعيد صياغة المناابع الانسانية التي قد تصلح على نحو ما أساسا لها ثم هي تحول تلك المناابع الى بشر قادرين على المواجهة والفعل .

فإذا ما انتقلنا بعد ذلك الى المقارنة بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد وجدنا ماركيز يشير الى صعوبة جديدة تتمثل في ذلك المنطق الحاد الذي يفصل ما بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد ، فالثورة تتطلب التوجيه والفعالية والقهو والتنسيق والتنظيم والعنف ، كل هذا جنبا الى جنب في حين أن دولة التفوق الفني والجمالي سوف تشكل عناصرها على نحو مختلف تماما بحكم طبيعة هذه العناصر ، وهذا يقودنا الى سؤال معين :

نرى هل من الضروري القيام بثورة أخرى لكي تنتقل بالثورة الى نتائجها الموجهة ؟ والحق أننا اذا سلمنا بأن مثل هذا السؤال وارد فان هذا يقودنا بالتالى الى معضلة صعبة تتمثل في صورة قيام عدد لا نهائي من الثورات الوسيطة وهي معضلة أشبه ما تكون بمعضلة زينون الايل (١) .

فإذا ما عدنا الى تحليل ماركيز لبنية الثورة بوجه عام وجدنا أن التعريف الأول الذي يطرحه هو ذلك التعريف المألوف المعتاد للثورة بأنها ازاحة نظام قائم ومستقر من الناحية الشرعية والدستورية بواسطة طبقة اجتماعية أو حركة معينة تستهدف تغيير البنيان الاجتماعي والسياسي . كذلك فان ماركيز لا يتجاوز التحليلات المعتادة والمألوفة حين يتعرض لتبرير الحق في الثورة بوجه عام .

(١) معضلة زينون الايل : اثار زينون الايل في القرن الخامس قبل الميلاد معضلة شهيرة مبرتبة على إمكان تقسيم المكان الى عدد لا نهائي من الأجزاء وبناء على هذه القابلية للانقسام فان أخيل أسرع منه في اليونان أن يديره السلحفاة اذا سبقته بمسافة معينة ولتوضيح ذلك نفترض أن السلحفاة تبعد مسافة كيلومتر عن أخيل عند بداية السباق والان عندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت الى الامام مسافة معينة نفترض للتبسيط أنها نصف كيلو متر ... وعندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت الى الامام بقدر ربع كيلومتر ... وعندما يقطعها أخيل تكون السلحفاة على مسافة $\frac{1}{8}$ كم ... وهكذا الى ما لا نهاية .

وفي هذا المجال يمكن لنا أن نشير الى نهجين أساسيين في تبرير الثورة ، يركز أولهما على الفساد والخراب الذى يصاحب الطغيان والذى يسوغ من ثم أن تنشأ المقاومة التى تستهدف تطوير الدولة واحلال نظام جديد يتسم بخصائص وأخلاقيات جديدة محل نظام الطغيان . أما الثانى النهجين فهو يرى فى المقاومة نوعا من الحركة الدفاعية النابعة من الحق الطبيعى فى استعمال العنف لضمان مصالح حيوية ومن هنا فإن الهدف الأساسى فى هذه الحالة هو إرغام السلطة العامة على العودة الى القنوات الشرعية . وهكذا ففى حين أن محور المفهوم الأول للحق فى الثورة يتمثل فى أنه المتنافس الأخلاقى للقوة الراحنة نجد أن محور المفهوم الثانى يتمثل فى أنه ضحية بريئة لسوء استعمالها ، فلذا عدنا الى ماركيز وجدا أن تقدمه للنظام الليبرالى يضعه بغير شك فى نطاق المفهوم الأول ، ذلك أن الحق فى الثورة عند ماركيز ينبع من أن الثوار على صواب لا من كونهم قد عوملوا بشكل خاطئ ، ومعيار الصواب هنا هو القدرة على تطوير الحرية والسعادة للبشر .

ومتى أمكن تبرير الثورة على هذا النحو فإن لها أن تستخدم العنف ضد القوى القائمة ويكون للنظام الثورى أن يخضع الناس لأنماط اجبارية من التعليم من شأنها أن تستأصل أنماط فكر العبودية ، ولا مجال فى هذه الحالة لإيراد الحجج الأخلاقية التى تطرح عادة ضد العنف لأن مثل هذه الحجج انما تنطبق فى حالة الأنظمة المستقرة وحدها وان التاريخ البشرى بأسره يؤكد أن اللجوء الى العنف حقيقة أزيلت لم تخل منها أية مرحلة تاريخية .

وان التفرقة الجديدة بالاعتبار فى هذا المجال هى التفرقة ما بين العنف الثورى والعنف الرجعى لا بين العنف وأساليب العمل السلمى ويلاحظ أنه مما يتصل بأساليب العمل الرجعى بوجه عام ما تمهد اليه الأنظمة المعاصرة من تنشئة المواطنين على أفكار معينة ، والواقع أن كل نظام ينطوى على نوع من التشكيل السيكولوجى للبشر ، لكن ما من واحد من هذه النظم قد بلغ من شمول الهيمنة والسيطرة ما بلغت هذه النظم الراحنة التى خلقتها الحضارة الحديثة .

ولئن كانت النظم السياسية الراحنة تتخذ الشكل الديمقراطى ، فإن هذا لا يؤخر ولا يقدم شيئا بالنسبة لموقفها الأساسى، فما الديمقراطية الا واجهة تحكم من وراءها صفوة ما لحساب مصالح معينة ، او ما هى فى الحقيقة الا نوع من الطغيان الذى يتزيا بالزى الديمقراطى من خسلات

الأغلبية ، وما الالتزام بالقرار الديمقراطي الا نوع من الالتزام الزائف ، ذلك أن الالتزام الحقيقي لا يمكن أن ينبع من ارادة تم تخريبها والسيطرة عليها .

ومن هنا فإن حتى الثورة في استخدام العنف هو حق مشروع فيما يرى ماركيز مسائرا في ذلك رويسبير وكلول ماركس ، غير أن هذا لا يعنى في رايه أن سائر أنواع العنف التي تصدر عن الحركات الثورية هي أعمال مشروعة .

صحيح أن الثورة كيان أخلاقي قائم بذاته من حيث أهدافه ومن حيث وسائله لكنه في الوقت ذاته يخضع لضوابطه الداخلية الخاصة ، ومن هنا فإن هناك من أعمال العنف ما يتناقض مع الغايات الثورية ولا يمكن تبريره من ثم بطبيعة العمل الثوري ومن أمثلة هذه الأعمال عل سبيل المثال أعمال الارهاب والعنف العشوائي والعنف بلا تمييز .. الخ .

إن العمل الثوري حين يرفض الأخلاق الراحنة فهو ينشئ في نفس الوقت أخلاقياته الخاصة التي لا يمكن له أن يتجاهلها أو أن يتحلل منها وهذا هو ما يميز العمل الثوري في هذا المجال عن أعمال التمرد التي قد تعد تمهيدا للثورة والتي قد تكون دعما لها لكنها ليست جزءا منها لأنها تنفقر الى شخصيتها الأخلاقية الخاصة حتى وإن كانت المعايير الأخلاقية التي تمرد عليها قد ثبت بطلانها .

وحين ينتقل ماركيز من هذه العموميات الى النظرة التطبيقية في الأوضاع القائمة نجد أنه يتوقف عند مسألة جوهرية حين يطرح تساؤلا هاما عن طبيعة القوى الاجتماعية الراحنة المؤهلة للقيام بالثورة .. وهو يجيب عل هذا التساؤل برفض المقولة الماركسية التقليدية التي ترى أن طبقة العمال الصناعيين من خلال تنظيماتهم التي تنمو نمو مستمرا هم المؤهلون للقيام بالتغيير الثوري ، ذلك أن الثورة لا يمكن قيامها بدون وعى بالاستقلال . ومع هذا فإن ماركيز يرى أننا إذا نظرنا الى الصورة الماصرة للاستغلال وجدنا أنها من الخيب بحيث تقلعت وانتشرت في نخاع ضحاياها بحيث أصبحوا كما سلفت الإشارة يتحركون داخل الإطار الذي يراد لهم أن يتحركوا فيه متوصفين في حالات كثيرة أن هذا هو الإطار الذي اختاروه لأنفسهم ، ومؤمنين في الوقت ذاته أنهم من بين المستفيدين من ثمار التقدم التكنولوجي الراهن ، لا أنهم من بين ضحاياه ، فإذا انتقلنا من العمال الى شريحة أخرى من شرائح المجتمع تبدو في كثير من الأحيان معادية للأوضاع الراحنة وتتصور نفسها أكثر الفصائل راديكالية في

المجتمع ، ونعني بها الطلاب ، نجد هذه الشريحة لا تمتلك القوى ولا الضمانات التي تمكنها من انجاز التغيير الثوري ، ومن هنا فقد بدأ ماركيزوف يقف ازاء العنف الذي تمارسه الجماعات الطلابية الراديكالية مواقف متقلبة ومتروكة ، في حين أنه كان في منتصف الستينات يميل الى اعتباره عنفا ثوريا مشروعا خاصة في تلك الحالات التي يمكن اعتباره فيها نوعا من التكتيك الثوري . وهكذا نجده في مقالاته ودراساته اللاحقة يعده عملا عقيما لانه يؤدي فقط الى الزيادة في عدد خصوم الثورة وطالما (أن العمل الطلابي لن يتجح في الوصول الى انجاز محدد فهو عمل غير صائب ومن ثم فهو غير مشروع حتى من وجهة النظر الثورية .

ولئن كانت الطبقة العمالية ليست هي المرشحة للقيام بالثورة نتيجة لتزييف وعيها ولئن كانت الحركات الطلابية بدورها ليست مؤهلة كذلك لمثل هذا الانجاز لافتقارها الى القوة الكافية الا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه لا يوجد بصيص من الأمل في التغيير الثوري ، وإن كل ما يعنيه الموقف السابق هو أنه من الخطأ أن نحاول البحث في النظام الرأسمالي المعاصر عن طبقة أو قوة بعينها تحمل المسؤولية التاريخية في التغيير الثوري ذلك أن مثل هذه القوى يمكن أن تنبثق من خلال التمهيد لصلية التغيير ذاتها ، وإن التمهيد لحويل الممكن الى واقع هو المهمة الحقيقية لمن يصعد للعمل السياسي من موقع الرفض للواقع الراهن .

والحق أننا إذا أمعنا النظر في أوضاع الطبقة العمالية لوجدنا أنها لا تخلو رغم تزييف وعيها من صيحات الاجتماع والرفض بين الحين والحين ، وعلى هذا فإن المهمة الأساسية لمن يمارس العمل السياسي الرفض إنما هي مهمة ذات طابع تعليمي في الواقع ، أنها التنوير بأخلاقيات الثورة وتمييق الفهم للمجتمع الراهن وبدائله الممكنة . وإن أولئك الذين يتصدون للعمل السياسي ينبغي عليهم أن يعملوا جاهدين على خلق حساسية جديدة من شأنها أن تولد حاجة أساسية الى التغيير الجذري . أنهم ينبغي عليهم أن يؤسسوا أخلاقا جديدة وأن يحاولوا كسر الحصار الذي تفرضه الأخلاق السائدة ، وبعبارة موجزة فإن الوظيفة الراهنة للمعارضة هي تطوير الوعي بحيث يمكن له يوما ما أن يتحول الى قوة باعثة لحركة ثورية وأن يتكامل مع هذه الحركة .

والواقع أن الطابع التعليمي للعمل السياسي يجعل مهمة المشتغلين بالسياسة أشبه ما تكون بمهمة فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر وهي حقيقة يبرزها ماركيزوف حين يقارن بين المرحلة الراهنة ومرحلة عصر

التنوير حيث كانت كتابات مفكرى ذلك العصر نوعا من الاعداد والتهينة
للثورة التى تحولت بعد ذلك الى واقع عمل .

ان ماركيز يرفع صوته عاليا الى قرائه طالبا منهم أن يحرروا أنفسهم
مما يحيط بها من تخريب وهو يعيد الى الأذهان تلك النظرة التى سادت
الفلسفة الرواقية والتى تطلبنا: ألا نتخل عن فضائلنا البشرية مهما بدا
أنه لا أمل على الإطلاق .

يقول ماركيز فى نهاية إحدى دراساته : « ينبغي أن نقاوم وأن
نستمر فى المقاومة إذا كنا نريد أن نحيا باعتبارنا بشرا ، وأن نمارس
حقنا الطبيعى فى السعادة » .

في ١٠٠ هايك العربة من أجل التقدم

بقلم : انتوني دي كرسبني

ما فتئت كتابات هايك السياسية تلقى من الاهتمام ما هو جدير بها ، شأنها في ذلك شأن كتاباته الاقتصادية على حد سواء . والواقع أن الذين يتناولون أعماله بالتحليل والتحقيق كثيرا ما يسارعون إلى امتداح أو ذم موقفه الليبرالي دون أن يشغلوا أنفسهم كثيرا بالحجج النافذة والمتينة المدينة التي يسوقها دعما لهذا الموقف ، وقد ترتب على ذلك أن اعتري هذا الجانب من أعمال هايك قدر من الفوضى نتيجة لردود الفعل الأيديولوجية ازمامها ، وسواء كانت هذه الردود إلى جانبه أو ضده فهي في الحالين تخلق مناخا مؤثرا يلقي بظلاله المؤثرة الكثيفة على أعماله .

وفضلا عن ذلك فإن المواقف العامة التي تنسب عادة إلى هايك لا تتطابق تماما مع ما يلوح بين ثنايا كتاباته ، لقد وصف بأنه من أنصار مذهب «دعه يعمل» *Laissez faire* (١) ، وأنه من خصوم قيام

(١) *Laissez faire* هو شعار المذهب الداعي إلى إطلاق الحرية الفردية في كافة المجالات ، وتنسب هذه العبارة الشهيرة إلى فطست دي جورناي *Vincent de Gournay* أحد المفكرين الليبراليين في القرن الثامن عشر الذين أسهموا إسهاما في إرساء أسس الفكر الليبرالي بحيث أصبحت عبارته هذه شعار الليبرالية خاصة في مراحلها الأولى ، وتمثل الحجة الأساسية التي طرحها الليبراليون في الدفاع عن الحريات الفردية في أن إطلاق هذه الحريات كقيل بتطبيق المصالح الفردية وصلة المجتمع في الوقت ذاته ، ذلك أن الفرد أقدر من سواه على تطبيق مصالحه حتى كفلت له الحرية اللازمة وهو الأمر الذي سترتب عليه مصلحة المجتمع باعتبار أن مصلحة الاجتماعية ما هي في جوهرها إلا مجموع مصالح الأفراد ، ولقد تلقب الاقتصاديون الكلاسيكيون الإنجليز هذه الحجة وأضالوا إليها حجة جديدة دعما لموقفهم الليبرالي . في بيان هذا انظر كتابنا « فلسفة العمل الاجتماعي » سلسلة كتاب الهلال ، عدد فبراير ١٩٨٧ ص ٥٣ وما بعدها .

الدولة بالخدمات العامة وأنه لا يهتم باحتياجات الضعفاء الخ والواقع أنه ما من شيء في كتابات هايك يسوغ مثل هذه التوصيفات ، أنا لنسحب كيف يمكن أن تصدر من ناقد مدقق متفحص .

صحيح أن هايك مفكر ليبرالي غير أن مثل هذا القول لا يوضح شيئا على الإطلاق عن نوع الليبرالية التي يؤمن بها هايك طالما أن هناك - كما هو معروف - مفاهيم شتى للحرية ، ومن بين هذه المفاهيم يتبنى هايك مفهوما بسيطا ، فالحرية تعني عنده ألا يكون الإنسان مكرها على الإذعان لارادة غيره ، وفي هذا المجال يعتقد هايك مقارنة بين معنى الحرية في تصوره بثلاثة معان أخرى متداولة فالحرية في معنى معين هي مشاركة الإنسان في اختيار حكومته ومشاركته في وضع التشريعات وفي عملية الإدارة (الحرية السياسية) والحرية في معنى آخر هي ذلك المدى الذي يستطيع الإنسان أن يصل اليه في القيام بفعل معين مدفوعا بإرادته الخاصة ، لا بدافع طارئ ، أو ظروف وقتية معينة (الحرية الداخلية) والحرية في معنى ثالث هي مدى قدرة الفرد على اشباع رغباته ، أو هي النطاق الذي يمكن أن يمارسه الإنسان في الاختيار بين البدائل المطروحة (الحرية باعتبارها قدرة) ، ويرى هايك أن هذه الحريات الثلاث الأخرى ذات أوضاع وشروط لا تتفق مع ما يعنيه بالحرية الفردية ، وينبغي من ثم أن تظل بمعزل عنها . ، فالحرية السياسية على سبيل المثال ليست شرطا ضروريا ولا هي كذلك بالشرط الكافي للحرية طالما أن النظام غير الديمقراطي يمكن في حالات كثيرة أن يفرض قدرا ضئيلا من القيود في حين أن النظام الديمقراطي قد يتوسع في فرض القيود التي لا يقلل من وطانها أنها قد صدرت بالطريق الديمقراطي . وبالمثل فإن الحرية الداخلية لا تتطابق مع الحرية الفردية ، إذ أنها لا تقف في مواجهة القهر والجبر الذي يمارسه الآخرون على إرادتنا ، ولكنها تقف في مواجهة الضعف الأخلاقي أو في مواجهة تأثير الانفعالات العابرة .

وأما بالنسبة للحرية باعتبارها نوعا من القدرة الإيجابية فإن هايك يرى farkا جوهريا ما بين عدم التدخل في أفعال الآخرين وما بين القدرة المؤثرة على الفعل ، فالإنسان قد يكون قادرا على أداء ما هو غير مسموح له بأدائه ، كما أنه قد لا يكون قادرا على أداء أفعال معينة لم يحاول أحد أن يمنعه من أدائها ، بل إن هايك ليمضي أكثر من ذلك حين يبدى شكوكه في هذا المعنى من معاني الحرية ، ويتساءل عما إذا كان يجوز لنا أصلا أن نتساهل في استخدام الحرية إلى الحد الذي تصبح معه مرادفة لمعنى المقدرة رغم التباين الواضح في المفهومين .

ولا شك أن عبارات هايك في هذا المجال تتسم بالقوة والشجاعة خاصة عندما يأخذ المرء في اعتباره أن الحرية بهذا المفهوم كان لها من الأنصار فلاسفة لهم وزنهم وتأثيرهم من أمثال جون لوك ، و هيوم ، و ديوى .

والواقع أن الكراهية التى يكنها هايك لهذا المعنى الشائع من معنى الحرية يمكن تفسيرها بأنها - فى جانب منها - ناتجة عن رغبته فى المحافظة على المعنى الأصيل للكلمة وتعزيز هذا المعنى بعدم التوسع فى استخدامها ، فضلا عن ذلك - وهذا هو الأهم - فإن كراهيته لهذا المعنى راجعة الى إيمانه بأن القيمة الجوهرية للحرية لا ينبغي أن يستغلها أنصار المذاهب الجمعية فى تبرير المزيد من مظاهر التدخل ذلك أننا متى عرفنا الحرية على هذا النحو فلن يكون هناك حد للتشريعات التى تستهدف زيادة مقدرة الأفراد على الاختيار ، أو زيادة مقدرتهم على فعل ما يريدون فعله وتكون النتيجة فى النهاية تسديرا للحرية باسم الحرية .

غير أنه يتعين علينا هنا أن نسجل أن هايك لا يعترض على قيام الحكومة بتوفير المهارات والفرص فهذا فى رأيه أمر مرغوب لكنه لا ينبغي أن يقال عنه أنه نوع من توسيع دائرة الحرية .

ومن الواضح أن الليبرالية التى يدعو إليها هايك تختلف اختلافا كبيرا عما يحدث الآن تحت هذا الاسم فى الولايات المتحدة الأمريكية ، فهناك يؤكد على أن الحرية تكمن فى التخلص من القيود والضوابط التى تضعها الدولة وهو فى هذا يسير على نفس الخط الذى سار عليه مفكرون من أمثال ماديسون وتوكيفيل واكتون .

إن الليبراليين الأمريكيين المعاصرين ينظرون الى الحرية باعتبارها نوعا من المشاركة والاختيار الفعال وهم فى هذا أقرب ما يكونون الى فولتير وروسو ، فى حين أن هايك يضع حدودا واضحة للحكومة ، وهو فى نفس الوقت لا يخفى شكه وتوجسه من مقبة تزايد سطوة الحكومة .

إن الليبرالية الأمريكية المعاصرة ما هى الا ليبرالية الدولة لا ليبرالية المجتمع ذلك أنها ترمى الى إرساء تدخل الحكومة الديمقراطية من أجل التقدم الاجتماعى وعدالة التوزيع ، وهكذا نستطيع أن نجعل الفارق بين هايك والمفكرين الليبراليين الأمريكيين فى أن هؤلاء الآخرين ياملون فى إعادة بناء المجتمع وصياغته من جديد فى حين أن هايك يؤكد على أهمية التطور التلقائى للمجتمع متابعا فى ذلك برنارد ماندفيل وآدم سميث .

إن هايك يبدو محافظاً في نظر معظم الأمريكيين حالياً ، ولكنه يرفض رفضه قاطعاً أن يوصف بأنه كذلك لعدة أسباب في مقدمتها أن الموقف المحافظ غير قادر بطبيعته على طرح بديل للنظام الراهن. في حين أن الموقف الليبرالي الأصيل له من الأهداف المحددة والمبادئ الهادية ما يجعله قادراً على الاتجاه نحو الوجهة التي يريدها وبالإضافة إلى ذلك فإن المحافظين يخافون التغيير ، ويفزعون من كل ما هو جديد ، في حين أن الليبرالية في صميمها دعوة إلى التجديد المستمر حتى ولو لم نستطع التنبؤ سلفاً بما سوف يقودنا إليه التجديد في نهاية المطاف ، كذلك فإن المحافظين يميلون إلى أن يسيروا في ركاب السلطة وتنطوي مواقفهم على عداء واضح للديموقراطية ، وإن مثل هذا الرضاء من جانب المحافظين بكل ما هو سلطوي لا يمكن مقارنته بموقفه هو من السلطة ، إذ أنه ينادي بأن تكون السلطة داخل حدود معينة ، وفضلاً عن ذلك كله فإن هايك يأخذ على المحافظين أنهم يفتقرون إلى فهم القوى الاقتصادية وأنهم يتسمون بالفوض والهامية وللحنين المريض إلى الماضي القديم .

تلك هي الصورة المجملة لفكر هايك ولتصوره هو عن نفسه وسوف نحاول في السطور التالية أن نتعرف على طبيعة آرائه بشكل أكثر عمقا وتفصيلا ونبدأ بأن نقبس نصين من كتابه : « دراسات في الفلسفة والسياسة والاقتصاد » وهما يصران في تصورتنا أصدق تمثيل عن جوهر الموقف الليبرالي الذي يقفه هايك حيث نجده يسجل في النص الأول ، أن « الليبرالية تنبع من اكتشاف نظام قادر على أن يخلق نفسه بشكل مستقل ، نظام قادر على أن يستثمر معرفة أفرادهم ومواهبهم وكفاءاتهم إلى الحد الذي لا يجاريه فيه أي نظام آخر نابع من التوجيه المركزي » .

كما نجده يسجل في النص الثاني أن : « المحور الأساسي في مفهوم الليبرالية يتمثل في أعمال مبادئ عامة للإدارة العادلة من شأنها أن تبسط الحماية على قدر معين من النطاق الخاص للأفراد ، وسوف ينشأ من ثم نظام من الأنشطة الانسانية قادر على تشكيل نفسه بشكل تلقائي ، وسوف يصل هذا النظام من التكامل والتقيد إلى ما لا يمكن أن يصل إليه نظام آخر يتم الإعداد له سلفاً » . وبناء على هذا فإن القوة الجبرية التي تمتلكها الحكومة ينبغي أن توجه فقط إلى أعمال مثل هذه المبادئ » .

والواقع أن هايك فيما ينادي به من التطور التلقائي للنظام الاجتماعي يعتمد على حجة قاطعة في تصوره ، تلك الحجة تتمثل في عجز

أى إنسان عن الألام بسائر العوامل التى يتوقف عليها تحقيق أهدافه ومهما اجتهد المرء فسوف تظل حدود معرفته قاصرة عن أن تحيط بهذه العوامل جميعها ، بل إن هذا المعجز يتزايد فى الواقع كلما تزايد حجم المعرفة البشرية ككل . . ذلك أنه مع تقدم المعرفة البشرية ونموها تتضائل نسبة ما يستطيع الفرد أن يصيبه من هذه المعرفة . وهكذا فإننا إذا ما أردنا أن نستثمر هذه المعرفة البشرية الفردية القاصرة أكفا استثمار ممكن ، وإذا أردنا أن نلم شتاتها المبعثر على نحو يقلل من احتمالات اذعان بعض البشر لارادة البعض الآخر . . إذا أردنا هذا فما علينا الا أن نرتكن الى جهاز يتسم بالطابع اللاشخصى يعمل على ايجاد نوع من التناسق والتكامل بين أنشطة الأفراد وهذا الجهاز هو فى الواقع ما يزودنا به التطور التلقائى الذى هو ليس نتاجا للاعداد أو التصميم المسبق ولكنه نتاج عرضى وغير مقصود للنشاط الانساني .

إن مثل هذا النظام لا يتجه الى تحقيق أهداف بعينها ، وهذا يدهى طالما أنه لم ينشأ عن طريق الاعداد والتخطيط المسبق ، وعلى هذا فإن تحييد قيام مثل هذا النظام أمر لا يتوقف بالضرورة على طبيعة النتائج التى تترتب فعلا على قيامه .

والواقع أن الاعتماد على التخطيط المسبق ليس أمرا مرفوضا فى جميع الأحوال فى رأى هايك ، ولكن مجال هذا التخطيط ينبغي أن يقتصر على نطاق محدود كتجميع قدر معين من الموارد وتوظيفها داخل نسق محدد الاطار ، فى مثل هذه الحالة يكون التخطيط هو الاسلوب الأمثل ، أما بالنسبة للمجتمع ككل حيث يوجد الآلاف أو الملايين من الأفراد فإن الاعتماد على العوامل التلقائية هو الاسلوب الأكثر كفاءة .

وقد تعرضت وجهة نظر هايك فى التطور التلقائى لنقد عنيف من جانب المفكرين الاشتراكيين الذين يرون أنها تنطوى على عيب أساسى يقتضى فى أن التطور التلقائى قد لا يترتب عليه تلك النتائج التى تمثل أولوية معينة بالنسبة للمجتمع دون غيرها ، لكن هايك يجيب على هذا الانتقاد بأن مثل هذه الأولويات المزعومة ليست محل اتفاق بين الجميع ، ولن تكون كذلك مهما حاولنا الاتفاق على مفهوم موحد للمزايا أو الحاجات .

والواقع أننا لكى نفهم الطبيعة الخاصة للموقف الليبرالى الذى يقفه هايك ينبغي أن نشير الى أنه لا يبدأ بمفهوم مسبق للإنسان ، مخالفا فى

ذلك الخط العام الذى يختطه المفكرون الليبراليون عادة (١) .

ان هايك لا يعرف الانسان ولا يشير الى ماهيته وأغراضه وحاجاته . فالطبيعة الانسانية عنده غير محددة ، انها فى حالة تشكل دائم لا ينقطع ، وهى تترك المجال مفتوحا بشكل دائم لأى تغيير وفى اتجاهات لا يمكن التنبؤ بها سلفا ، وباستثناء العوامل البيولوجية والفيزيائية ، فنحن لا نستطيع أن نتوقع مقدما ماهية الاحتياجات الانسانية ولا حدودها ، ولما كان الأمر كذلك فنحن لا نمتلك الأساس الذى نستطيع بناء عليه أن نضع خطة للمستقبل الأمثل للانسان ولا أن نوقف تطوره نحو مرحلة بعينها ، وعلى هذا فإن مستقبل المجتمع البشرى ينبغي أن يكون أمره موكولا الى التطور التلقائى طالما أننا لا نستطيع أن نحدد سلفا خصائص النظام الأمثل للمجتمع البشرى انطلاقا من مقدمات بعينها كافتراض طبيعة ثابتة للانسان مثلا .

والحق أن نظرية هايك فى التطور التلقائى قد عرضته لجملة من الانتقادات الظالمة منها أنه ينهى عن الدولة فاعليتها الإيجابية ، وأنه لا يلقى بالا الى مسئولياتها الأخلاقية والاجتماعية انهاء الضمضاء والمجازين عن الكسب وهى أمور أبعد ما تكون عن مقصد هايك ، فمن حق الدولة فى رأيه ، بل من واجبها ، أن تتدخل وأن تكون لها فاعليتها الإيجابية فى أمور معينة فهى أولا وقبل كل شئ ينبغي أن تتدخل لكى تضمن حرية مسار التطور التلقائى ، ثم متى ينبغي أن تتدخل لكى توفر الحد الأدنى من المعيشة لأولئك الذين يعجزون عن الكسب شريطة ألا يكون هذا التدخل جزءا من تصور عام لما ينبغي أن تكون عليه اللوائح فى الدخول والثروات . انها تتدخل فقط لكى تضمن لهؤلاء حدا أدنى من الحياة الكريمة ، أما أن تتجاوز ذلك بحيث تحاول أن توجه نظام السوق الى تحقيق نموذج معين للعدل التوزيعى ، فهذا نوع من التدخل الذى يرفضه هايك والذى سوف يترتب عليه فى رأيه انخفاض حجم الدخول والثروات، والواقع أن منتقدي هايك فى هذا المجال إنما يحاربونه على غير أرضه ولو كانوا أماناء مع أنفسهم لركزوا جهدهم فى البرهنة على خطأ تصوراتهم

(١) البدء ب مفهوم مسبق للانسان هو فى الواقع ما يميز الفكر الليبرالى بوجه عام فالانسان عند كانط مثلا كائن ينسم باستقلال الارادة . فاعاد على التشريع الخلقى وهذا هو ما يميزه عن الكائنات التى توجد فى ذاتها ولا تتجاوز بهد ذلك دائرة التشريعات التى تسنها الطبيعة ، كذلك فان الاقتصاديين الكلاسيكيين الانجليز يأخذون ببعض القوانين الأساسية التى هى جزء من تعريف الانسان منهم مثل قانون « للجهود الأقل » وقانون « المصافح الأمل » .. - (الترجمة) .

لانخفاض المخول والثروات في حالة تسهل الدولة وتوجيهها لنظام السوق ، ولكنهم بدلا من ذلك ركزوا مساهم تقدمه عليه هو شخصيا لا الى أفكاره .

ولنعد الآن الى النقطة الحيوية في موضوع دراستنا ونعني بها مكانة الحرية الفردية عند هايك لكي نلاحظ أنها ليست نتاجا لتخطيط مسبق ، ذلك أن البشر لم يتبنوا سلفا بالمزايا التي سوف تحققها الحرية لهم ومن ثم قرروا أن تكون هي طريقهم . . . ، على العكس من ذلك تماما فلقد نشأت الحرية من الناحية التاريخية بشكل مختلف نتيجة لفقدان الثقة في الحكام مما ترتب عليه وضع القيود على سلطاتهم ، وهنا تكشف مزايا الحرية مما جعل الناس يوسعون من نطاقها ، وهكذا بدأت الليبرالية تتطور كنظرية نسقية متكاملة . ولكن ما هي مزايا الحرية ؟ انها السبيل الى التقدم المادي والثقافي كما يجيبنا هايك على هذا السؤال ، غير أن هذه الاجابة تثير بدورها أكثر من تساؤل ، فما الذي يعنيه هايك على وجه التحديد بالتقدم ؟ ، وما هي مزايا التقدم ؟ ، ولصالح من هذه المزايا ؟ ثم وهذا هو الأهم فهل يعني حديث هايك عن مزايا الحرية أنه لا يصحها قيمة في حد ذاتها بنظر النظر عن أية مزايا ؟؟ أما اجابة هايك على هذه التساؤلات فتتمثل في أن التقدم الاجتماعي عنده ليس اقترايا من هدف محدد معلوم لأن التقدم لا يتحقق بفعل عقل بشري يناضل باستخدام وسائل معلومة نحو تحقيق غاية معينة .

وان الأكثر صوابا في رأى هايك أن ننظر الى التقدم باعتباره عملية يتم من خلالها تشكيل وتعديل القدرات العقلية للبشر ، وهكذا لا تتغير الامكانيات المتاحة لنا فحسب بل تتغير كذلك رغباتنا وقيمنا بشكل مستمر .

وعلى هذا فليس بوسعنا أن نضع خطة للتقدم ، ولا أن نفترض أن التقدم سوف يترتب عليه بالضرورة قدر أكبر من الاشباع للحاجات أو مدى أوسع للسعادة ، لكن هذا ليس هو الأمر المهم ، فالمهم هنا كما يؤكد هايك في كتابه « دستور الحرية » هو ألا نعيش على ثمار الماضي وأن نظل ننطلق الى المستقبل ، ذلك أنه من خلال التوجه الى المستقبل يمكن للكافة البشري أن يؤكد ذاته ، ان التقدم في نهاية المطاف هو حركة من أجل الحركة .

وهكذا يبدو أن الجانب العام في التقدم عند هايك يتمثل في التوصل الى معرفة جديدة ، وسواء كنا نستهدف النتائج المترتبة على

هذه المعرفة أو كنا لا نستهدف ذلك فليس بومسنا في الحالين إلا أن نشارك في صنع التقدم .

وعندما يتعرض هايك لتقييم (١) الحرية الفردية فهو يقيّمها من خلال مساهمتها في تحقيق التقدم بمفهومه الذي سلفت الإشارة إليه أي باعتباره نوعاً من المعرفة المتراكمة ، وعلى هذا فلو افترضنا جدلاً إمكان وجود بشر قادرين على أن يحيطوا بكل شيء علماً ، فلن تكون للحرية في هذه الحالة قيمة تذكر ، فالقيمة الحقيقية للحرية تتمثل في أنها تيسر لنا سبيل مواجهة ما لانراه وما لانستطيع أن نتنبأ به . ان الحرية ليست قيمة نهائية في حد ذاتها وانما هي تستمد قيمتها من كونها قوة تدفع بالمجتمع الى الامام وعلى هذا فنحن لا نستطيع أن نفاضل في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بها في كل مجتمع ، ذلك أن الحريات اللازمة للتقدم بشكل حيوي وملح قد لا تكون هي ذلك النوع من الحريات الذي يطلبه عامة الناس لأنفسهم (٢) ، ومع هذا فإن المجتمع الذي يشتمل على عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية خير في رأي هايك من ذلك الذي لا يوجد بين مواطنيه أحد على الإطلاق يتمتع بالحرية (٣) ، كذلك فإن تمتع عدد كبير من أفراد المجتمع بالحرية الكاملة خير من تمتع كل أفراد المجتمع بالحرية في حدود معينة (٤) .

وعلى الرغم من أننا نستهدف هنا أساساً عرض آراء هايك وليس التملق عليها ، فإننا لا نستطيع أن نمر مرور الكرام على هذا الجانب

(١) جميع اللغات العربية بالكافرة الخلاف الذي دار طويلاً حول كلمة « تقييم » حيث كان يرى البعض أنها تستخدم استخداماً خاطئاً وأن صحتها هو « تقويم » بمعنى تبين القيمة ، وقد أصدر الجميع قراراً يلغى بأن التقييم هو تبين القيمة وأن هذا الاستخدام صحيح بملغى قواعد الاستعمال في الكثير من النصوص التراثية .

(٢) توضيحاً لفكرة هايك في هذا المجال نطرح حرية تليق بالبحث العلمي كضمان للحرية التي لا يطلبها عامة الناس لأنفسهم وإن كانت ضرورية للتقدم بالمعنى الذي يقصده هايك - (لترجم) .

(٣) ، (٤) قد يمتد هايك هنا متناقضاً مع ما سبق ذكره من أنه لا يمكن المقاضاة في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بالحرية في كل منهما ولكن الذي ينبغي في تصورنا أن الفضيلة مضمّن ما لا تتزايد طردياً بنفس نسبة تزايد عدد المتضمنين بالحرية - (لترجم) .

من آرائه ونرى لزما علينا أن نتوقف قليلا لكي نسجل ملاحظتين (١) :

الملاحظة الأولى هي أن تصور هايك للحرية الفردية ينطوي على نوع من التناقض ذلك انه كثيرا ما يتحدث عن الحرية في مواضع مختلفة من كتاباته باعتبارها قيمة جوهرية ينبغي أن تكون مطلوبة لذاتها في حين انه هنا يتحدث عنها باعتبارها أداة للتقدم ، وهو ما يتناقض أيضا مع جوهر الرؤيا الليبرالية تلك التي تنظر الى كل انسان فرد باعتباره هدفا في حد ذاته وليس مجرد كائن مرشح لكي يكون أداة من أدوات التقدم ، أما الملاحظة الثانية فهي أننا لا نوافق على ما يقول به هايك من أن المجتمع الذي ينطوي على قدر معين من الحرية لبعض الأفراد خير من ذلك الذي يخلو تماما من الحرية ، ولا نعتقد أن مثل هذه الدعوى واضحة بذاتها ، ذلك أننا اذا افترضنا وجود مجتمع يتمتع بعض أفراده بشيء من الحرية في حين لا يتمتع الآخرون بأية حريات على الإطلاق ، فإن هؤلاء الذين لا يتمتعون بالحرية سوف يطالبون بالمساواة ، وسوف يكون من وجهة نظرهم ن. تسلب الحرية من الجميع مادامت لم تمنح للجميع (٢) ، وهم لا شك سيجدون من يتعاطف مع منطقهم هذا رغم أنه مخالف لما يقول به هايك ، وحقا إن هايك قد يستطيع الرد على هذا المثال بأن وجود عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية سوف يكون عاملا من عوامل التقدم الذي سوف يستفيد منه الجميع ومع هذا فإن هذا الرد لن يقتنع به على الأرجح أولئك الذين حرموا من الحرية وسوف يفضلون المساواة وإن ترتب عليها بطء التقدم أو انهزامه وهم في هذا لا شك غير ملومين .

ولنتنقل الآن الى نقطة أخرى من النقاط التي لقيت اهتماما كبيرا من جانب شراح هايك ونقاده والتي تصد في الواقع من أهم العناصر المكونة لفكره ، تلك هي ما يسميه بضرورة اعمال « المبادئ العامة للسلوك العادل » والواقع أن تناولنا لهذه النقطة سوف يقودنا بالضرورة الى تناول مفهوم هايك وتصوراتة للقواعد القانونية بوجه عام ، ولنبدا أولا بإيضاح ما يعنيه بالمبادئ العامة للسلوك العادل حيث نجد أنه ينظر إليها باعتبارها طائفة معينة من القواعد القانونية لازمة في رأيه لتحقيق التطور بالنسبة لذلك النظام الانبشاقى الذي ينادى به ، وفي ظل هذه القواعد فإن كل ما يلتزم به الإنسان من القيم وما يحد سلوكه من الضوابط مستمد من

(١) الملاحظتان الواردةان هنا للمؤلف أنتوني دي كرسيني صاحب هذه الدراسة .

(٢) المجلة التي سيقومون عليها في هذه الحالة هي « الفصل » والفصل قيمة تنمو على

الحرية من وجهة نظر البعض - (كالتفصيل) .

مضمون أحكام هذه القواعد دون سواها ، وطبقا لما يقرره هايك في كتاب « فوضى اللغة في الفكر السياسي » فإن هذه القواعد تتوجه بأحكامها الى عدد غير معروف من الحالات المستقبلية ، كما تتجه كذلك الى سائر الأشخاص الذين تنطبق عليهم من الملابس والظروف الموضوعية ما هو موصوف فيها .

والواقع أن هذه القواعد ترسم حدود المجالات الفردية التي تسبغ عليها الحماية بحيث يؤدي هذا الى انبثاق نظام تلقائي لا تحده منذ البداية غاية بيمينها . ولتوضيح الطبيعة العامة والمجردة لهذه القواعد يمكننا أن ننظر اليها باعتبارها طرفا مقابلا للقواعد التنظيمية ، ففي حين تتوجه هذه الأخيرة بخطابها الى أشخاص محددين يستهدفون تحقيق غايات محددة في ظل ظروف محددة بحيث يكون انطباق هذه القواعد التنظيمية مرهونا بهذه الغايات والظروف نجد أن القواعد العامة للسلوك العادل تحدد أنماط السلوك الجدير بالحماية القانونية دون أن يرتهن هذا بقاية نهائية معينة يمكن أن يتجه اليها السلوك ، وفي هذا المجال يلاحظ هايك أن الفرق بين القواعد التنظيمية والمبادئ العامة للسلوك العادل يمكن تشبيهه على نحو تقريبي بالفرق بين قواعد القانون العام - وقواعد القانون الخاص ، فالقانون العام ينصرف الى تنظيم الجهاز الحكومي كما ينصرف الى تلك المعاملات التي تكون الدولة بما تملكه من سلطة طرفا فيها ، وهو يقتصر على ذلك دون أن يتمدها الى سائر المعاملات بين الأفراد ، وتلك الأخيرة وحدها هي التي تمثل موضوع القانون الخاص الذي هو في الواقع أكثر عمومية ، كما أنه في غالب الأحيان نقنن لتلك القواعد في المعاملات التي نشأت بين الناس بطريقة تلقائية . وأنه لمن العلامات المميزة للمجتمعات الليبرالية أن الفرد لا يمكن تقييد سلوكه الا بما تقتضيه طاعة القانون سواء العام أو الخاص ، ومع هذا فإن القرن الأخير قد بدأ لسوء الحظ يشهد اتجاها متزايدا نحو استبدال القواعد التنظيمية بقواعد القانون الخاص والجنائي بشكل مطرد . ويرجع هذا الاتجاه الى تزايد ادراك الأجهزة التشريعية ووعيتها بأن فرض قواعد قانونية موحدة على جميع الأفراد من شأنه أن يؤدي الى نتائج متباينة في الحقيقة طالما أن الأفراد أنفسهم متباينون في الواقع . وقد ترتب على هذا الاتجاه المتزايد للاحلال القواعد التنظيمية محل القواعد العامة الموحدة للسلوك نتائج خطيرة بالنسبة للحرية والتقدم الاجتماعي ، ذلك أن الاتجاها الجديد يستهدف تحقيق نتائج بيمينها لكل فئة بعينها من البشر وهو الأمر الذي يعنى تكريس أنماط معينة من الصل التوزيعي والعروج لها وهو ما سيترتب

عليه بالتالى أن يحل نوع معين من النظام الموجه محل النظام القائم على التلقائية والتوازنات ذات الطابع اللاشخصى .

ومن خلال السطور السابقة يتبين لنا بوضوح (ومسوف يتبين بوضوح أكثر فى السطور اللاحقة) أن آراء هايك وتصويراته القانونية ليست فى حقيقتها دراسات فى القانون بمقدار ما هى دراسات عن القانون ، أى أنها ما يمكن لنا أن نسميه بما وراء القانون أو « ما بعد القانون » (١) ، من هنا يهتم هايك اهتماما خاصا بإبراز الفارق بين قواعد القانون عموما وبين تلك القواعد القانونية التى ينطوى عليها قانون معين ، فقواعد القانون لا تتعلق بتنظيم حالات معينة وبيان الحكم الواجب التطبيق على كل حالة من هذه الحالات ، ولكنها تتعلق ببيان ما ينبغى أن تكون عليه القواعد القانونية وبعبارة أخرى فإن قواعد القانون تتولى تنظيم وضبط القانون فى حين يقوم القانون بتنظيم وضبط المجتمع ، ويلاحظ أن هذه التفرقة التى يقيمها هايك بين قواعد القانون بوجه عام والقواعد القانونية التى قد ينطوى عليها تشريع معين ليست تفرقة نظرية خالصة إذ أن لها فى الواقع أهمية عملية كبرى تتضح مثلا فى النظر إلى القرارات التى قد تتخذها حكومة معينة ، ذلك أنه يكفى لوصف مثل هذه القرارات بأنها قرارات مشروعة إذا كانت مطابقة تماما للتشريعات التى صدرت وفقا لها ، فى حين أن هذه التشريعات ذاتها قد تكون مخالفة لقواعد القانون أى أنها مخالفة لتلك القواعد التى تحدد ما ينبغى أن تكون عليه القوانين (٢) .

(١) الفارق بين دراسة القانون ودراسة ما وراء « ما بذاته الفارق العام بين دراسة العلم وفلسفة العلم ، ففى حين تنصب دراسة أى علم من العلوم على دراسة موضوعاته مباشرة ، تنصب دراسة فلسفة ذلك العلم على دراسة المشكلات العامة التى تواجه هذا العلم وهو يدرس موضوعاته وبعبارة أخرى فإن فلسفة العلم حديث عن العلم وليست حديثا فى موضوعات العلم ، ولهذا توصف فلسفة العلم بأنها لغة من الدرجة الثانية باعتبار أن عبارات العلم هى اللغة ذات الدرجة الأولى ، ويميز عن الدرجة الثانية بالمقطع اليونانى ميتا *Meta* وترجمته العربية ما وراء أو ما بعد فيقال مثلا ميتافيزيقيا أى ما وراء علم السياسة أو ميتا إيثيقا أى ما وراء علم الأخلاق ، وقد نبع هذا التعبير الاصطلاحي قياسا على استخدام « فيزيقا » و « ميتافيزيقا » مع فارق هام هو أن الميتافيزيقا ليست هى بالضبط فلسفة علم الفيزيقا فقد استقر مصطلح الميتافيزيقا تاريخيا ليعنى دراسة الوجود ككل - (للترجم) .

(٢) تذكرنا هذه التفرقة بتفرقة أرسطو ما بين المدل العام والخاص ، ففى حين يتطلب المدل العام بمجرد الالتزام التزيه والمحايد بما تقرره قاعدة قانونية معينة ، فإن المدل لا يكتمل إلا بأن تكون القاعدة المطبقة عادلا أصلا ، وهذا هو ما يقرره المدل الخاص . فى بيان هذا انظر كتابنا سالف الذكر ص ١٩ وما بعدها .

والآن ما هي قواعد القانون ، وبعبارة أخرى ما هي تلك الخصائص التي ينبغي أن تتحقق في أية قاعدة قانونية معينة ؟ إن هايك يجعل هذه الخصائص في ثلاثة ملامح أساسية هي التعميم والتوكيد والمساواة ، فالقاعدة القانونية ينبغي أولا أن تكون قاعدة عامة بمعنى أنها لا تشير إلى تفاصيل معينة وإنما يتحدد مجال انطباقها بتحقيق مجموعة من الشروط المجردة التي لا ترتبط بأشخاص أو أشياء محددة بالذات ، وهذه السمة تذكرنا بما كان ينادى به روسو من أن القوانين تنصرف إلى جوهر الموضوع وإلى الشكل المجرد للوقائع ولا تنصرف قط إلى أشخاص أو أعمال محددة بذاتها . أما السمة الثانية من سمات القوانين فهي التوكيد ، بمعنى أن الأحكام التي تنطوي عليها القوانين أحكام مؤكدة وهو الأمر الذي يترتب عليه أن يكون في وسع أي شخص أن يتنبأ سلفا ويقدر مصير من الثقة بالحكم الواجب التطبيق بالنسبة لواقعة معينة ، وصحيح أن التنبؤ القاطع بأحكام المحاكم في جميع الحالات هو أمر صعب التحقيق من الناحية العملية ، إلا أن هذا لا يحول دون القول بأن القاعدة القانونية السليمة تتيح دائما قدرا كبيرا من التأكد حول طبيعة الحكم المتوقع صدوره في واقعة معينة معلومة .

أما السمة الثالثة من سمات القوانين - وهي المساواة - فتتمثل في ضرورة تطبيق ما تلضي به القوانين على جميع أفراد المجتمع سواء بما في ذلك المحاكم ، ومع هذا فإن هذه السمة لا تتنافى مع القول بضرورة التمييز في أحكام القوانين طبقا لوجود خصائص معينة فيمن يتجه إليهم خطابها كان يكون هؤلاء من الأحداث تحت سن معينة أو أن يكونوا من النساء . إن هذا النوع من التمييز لا يمكن اعتباره نوعا من التصف أو الإخلال بمبدأ الحياد والمساواة طالما أنه يراعى طروفا بعينها وطالما أنه لا يتجه إلى محاباة البعض طبقا لقوتهم أو سطوتهم .

وبقي بعد ذلك مجموعة أخرى من الخصائص التي تتسم بها قواعد القانون في رأي هايك منها أن القوانين في غالبيتها ذات طبيعة سلبية وينبغي أن تكون كذلك كلما أمكن ، ذلك أن القوانين تنهانا عن لفعل معين ينبغي أن نتجنبها وليست مهمتها أن تقرر لنا ما نلعله ، صحيح أن هناك استثناءات على ذلك ، تتمثل في القوانين الضريبية ، مثلا ، لكن الاتجاه العام للقوانين ينبغي أن يتجه إلى تحديد دائرة عدم الفعل ولا ينبغي له أن يتجه إلى تحديد دائرة الفعل المحدد ، فإذا ما اتجه إليها فإن هذا هو الاستثناء الذي لا يجوز التوسع فيه ، ومن هذه الخصائص كذلك أن القواعد القانونية وهي تكفل نطاقا معيناً من الحماية لكل فرد فهي ينبغي

أن تكفل في الوقت ذاته مصلحة المجتمع ككل في النمو والتقدم التلقائي ،
ويترتب على هذه الخاصة خاصة أخرى تتمثل في أن قواعد القانون
لا ينبغي أن تتجه بأية حال من الأحوال إلى تحقيق نمط معين من العدل
التوزيعي ، فلا ينبغي أن يتدخل المشرع بحيث يضيع - مثلا - حدودا عليا
للثروات يحظر على الأفراد تجاوزها .

وأخيرا فإنه لا يمكن اعتبار أية قاعدة قانونية معينة .. واحدة من
المبادئ العامة للسلوك العادل بالنظر إليها وحدها وبشكل مستقل عن
النسق التشريعي القائم بأكمله ، إذ لابد أن تتأزر سائر القواعد القانونية
المتسمة بالخصائص السابقة حتى تكون فيما بينها مبادئ عامة للسلوك
العادل .

يتبقى بعد ذلك السؤال العام « ما العلاقة بين آراء هايك في
القانون وبين تصوره للحرية الفردية ؟ » والجواب على هذا السؤال أن
هذه الآراء في القانون تتسق مع تعريفه للحرية الفردية الذي سلفت
الإشارة إليه (١) وهكذا فإن كل فرد في المجتمع يكون متمتعاً بحريته
الفردية عندما يطبق تلك القواعد القانونية المتسمة بالخصائص الشكلية
والمجردة التي أشرنا إليها ، إذ أنه في هذه الحالة لا يكون مذنبا لارادة
شخص سواه وإنما يكون ملتزما بالارادة الموضوعية للقانون ، متمثلة في
نصوص قواعده .. وحقا ان هذه النصوص قد تمتع من القيام بأفعال
معينة لكنها لا تفرض عليه فعل شيء محدد بالذات ، وهي في هذا تكفل له
حماية مجاله الخاص كما تكفل حماية مجال سواه ، في الوقت الذي تكفل
فيه للمجتمع ككل إمكانية النمو والتطور التلقائي . وقد حدا هذا المفهوم
ببعض شراح هايك إلى الاعتقاد بأنه من أنصار مذهب « دعه يعمل » دعه
يسر ، وأنه من خصوم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي للأفراد ، وهو
فهم بعيد كل البعد عن الموقف الحقيقي لهايك ، فهو يرى أن تدخل الدولة
في المجال الاقتصادي تدخل ضروري ومطلوب لضمان النمو التلقائي
للمنشاط الاقتصادي وللحيلولة دون قيام قوى معينة كالاحتكارات
والتكتلات من شأنها أن تعطل المسار التلقائي للتطور وتوجيهه وجهة معينة
تحقيقا لمصالحها الخاصة » (٢) .

(١) رابع سابقا ص ٤٢ .

(٢) لا بد هذه النقطة ترحيبا بقولنا أنه إذا كان هايك يدعو إلى التطور التلقائي
لسوف يكون متناقضا مع نفسه إذا دعا إلى رفع الدولة تماما عن توجيه النشاط
الاقتصادي وإعطاء هذه السلطة التوجيهية إلى قوة احتكارية هي أشبه ما تكون بدولة جديدة
في المجال الاقتصادي .

ليوشتراوس وصحوة الفلسفة السياسية

بقلم : يوجين ف. ميلسر

يحتل ليوشتراوس مكانة لا يكاد يدانيه فيها واحد من مؤرخي الفلسفة السياسية المعاصرين ، وذلك بفضل دراساته المدينة التي تتسم بعمق الرؤية وشمول النظرة ، والواقع أن من النادر ، بل لعل أحدا من المؤرخين على الإطلاق لم يستطع أن يقدم مثل هذا الكم الكبير من الدراسات المتعمقة التي قدمها شتراوس والتي شملت أفلاطون - زينوفون - ابن ميمون (١) - الفارابي - مارسيليو بادوا كما شملت من بين المحدثين ماكيافلي - هوبز - اسبينوزا - لوك - روسو - بيرك - نيتشه .

ورغم كل هذا المعطاء الواسع الذي قدمه شتراوس فإن فضله على الفلسفة السياسية لا يقتصر على أعماله وحدها ، فلقد تأثر به عدد من

(١) ابن ميمون أو « مايمونا نيس » كما يطلق عليه الأوربيون هو الفيلسوف اليهودي حوس بن ميمون الذي عاش ما بين عامي ١١٣٥ و ١٢٠٤ الميلاديين ، والذي عنى بالتوفيق بين الفلسفة الأرسطية ومعتقدات العقيدة الدينية وذلك من خلال تفسيرات خاصة للتوراة وقد عنى ابن ميمون بدراسة آراء المنكلمين حيث خلص إلى رفض منهجهم مؤكدا أن الفلسفة - لا علم الكلام - هي التي يمكن أن تقودنا إلى المعرفة بالذات الإلهية وبسيفقة العالم ومن أهم مؤلفات حوس بن ميمون كتاب هوريه نيفوخيم (دلالة الحائرين) الذي ظل الفلاسفة المدرسون في الصور الوسطى من أمثال الاكوييني يدرسونه من خلال ترجمته اللاتينية باعتباره واحدا من أهم المراجع الفلسفية ، كما لكى هذا الكتاب حفاوة من بعض فلاسفة العصر الحديث أمثال سبينوزا وليبنز .. - (المترجم) .

الدارسين الذين جاؤوا بعده ، وساروا على نهجه المتميز فيما لعموه من دراسات عن هؤلاء الفلاسفة السالف ذكرهم وغيرهم من أعلام الفلسفة السياسية في العالم الغربي ، بحيث تعتبر إنجازاتهم في هذا المجال امتدادا لإنجازات شتراوس ، وبحيث يكون فضلهم مردودا الى فضله بشكل أو بآخر .

ولواقع أن دراسات شتراوس لأعلام الفلسفة السياسية ليست مجرد دراسات فردية منفصلة لهذا الفيلسوف أو ذاك ، ولكنها طرح لتاريخ الفلسفة السياسية بأسره من خلال رؤية نقدية واعية . وما دراسته لهذا الفيلسوف أو ذاك مناسبة معينة ينفذ من خلالها الى طرح ما يطرحه من قضايا ومشكلات ، كمشكلة الحق الطبيعي أو مشكلة « العقل والوحي » أو « التعليم في المجتمع الديمقراطي » . وهكذا قدم شتراوس تفسيرات باهرة لأرستوفانيس ولوكريتياس في معرض تناوله للفلسفة والشعر ولثوسيديدس في معرض تناوله للفلسفة والتاريخ ، ولماكس فيبر في معرض تناوله لعلم الاجتماع المعاصر .

وإذا جاز لنا أن نتنبأ ، فإن العقود القادمة من السنين سوف تشهد تأثيرا متزايدا لأعمال شتراوس على الدراسات الفلسفية ، بل لعل هذه الأعمال سوف تصبح هي الموجة الرئيسية لتلك الدراسات . وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من أعمال شتراوس يتمثل في شرح عظماء الفلاسفة القدماء ، إلا أن هذا لا يعني بحال من الأحوال أنه مجرد شارح للتراث وأنه مدفوع الى ذلك بمشقه للماضى أو رغبته في جمع المقتنيات الأثرية ، على العكس من ذلك تماما ، فإن شتراوس نفسه لا يفتأ وفي مناسبات عديدة يعبر عما يشعر به من الأسى البالغ نتيجة لأن منهج العرض التاريخي للفلسفة السياسية قد حل محل الفلسفة السياسية ذاتها ، وهكذا فقد تبوأ الشراح الخالص في رأيه مقاعد المبدعين الخالص ، وهو الأمر الذي يعنى في تصويره أن الفلسفة السياسية قد دب اليها الهمود والإنحلال .

وعلى هذا فإن علينا أن ننظر الى شروح شتراوس للفلاسفة القدماء باعتباره فيلسوفا مبدعا وأصيلا وليس مجرد مؤرخ للفلسفة ، وإن ما يفعله شتراوس في هذا السياق لا يختلف كثيرا عما فعله فلاسفة كثيرون قبله من بينهم أفلاطون الذي اختار المحاورات لتكون هي الشكل الملائم لتوصيل أفكاره ، غير أن أقرب الفلاسفة القدماء الى هذا النهج الذي انتهجه شتراوس هو الفارابي ، ذلك أن الفارابي فيما يعددنا

شتراوس كان يرتدى قناع المؤرخ ليتحصن به من الشبهات والمسائل.
التي قد يجرحها عليه افصاحه المباشر عن آرائه ، وهكذا غرض الفارابي
لافلاطون على نحو يتم عن ايمانه بازاء افلاطون وان لم يصل ذلك
صراحة .

وعلى هذا فقد حذا شتراوس حذو الفارابي في طريقة التأليف
وارتدى بدوره قناع المؤرخ لكي يضرب عصافورين بحجر واحد ، فهو
يشرح آراءه الخاصة من خلال شرحه لأعمال الفلاسفة الذين يترضى لهم
في الوقت ذاته ، ومع هذا فان محاولة استكشاف الأفكار الخاصة بشتراوس
انما هي محاولة جد شاقة ومضنية ، فهي تستلزم أولا التعرف على وجهة
نظر شتراوس في أصول ومبادئ التأليف الفلسفي ، ثم هي تستلزم بعد
هذا النظر في سائر مؤلفاته في ضوء هذه المبادئ والأصول ثم هي
تستلزم ثالثا النظر في النصوص الأصلية لأعمال الفلاسفة الذين تناولهم
شتراوس بالدراسة من وجهة نظره الخاصة ، وهذا كله جهد تقتصر عنه
بكثير غاية هذا المقال الذي ما هو الا خطوة متواضعة نحو التعرف على
الفكر السياسي لشتراوس . وعلى هذا سنحصر بحثنا فيما كتبه
شتراوس عن الفلسفة السياسية بشكل مباشر ، ثم سوف نحاول أن نتبين
الى أي حد تنطبق مفاهيمه على كتاباته ونبدأ بأن نشير الى أن شتراوس
يحرص على تحديد المقصود بالفلسفة السياسية باعتبارها نمطا متميزا من
الفكر السياسي له ملامحه الخاصة ومن ثم نجده في مقال له بعنوان
« ما هي الفلسفة السياسية » يعرفها بأنها تلك المحاولة الحقيقية لمعرفة
الطبيعة السياسية للأشياء والمعرفة النظام السياسي الفاضل ، ومن هذا
التعريف يتبين أن هناك ثلاثة متطلبات ينبغي أن تتوفر في الفكر السياسي
حتى يمكن اعتباره فلسفة سياسية ، فلا بد أولا أن يكون هناك ثمة جهد
حقيقي من أجل المعرفة ، وهنا يتوقف شتراوس عند كلمة المعرفة ...
لكي يسجل أن أي فكر سياسي لا يهتم بالفارق بين مجرد الرأي أو الاعتقاد
وبين المعرفة لا يمكن اعتباره فلسفة سياسية ويلاحظ أن شتراوس هنا
يتابع نهج سقراط الذي كان ينظر الى الفلسفة عموما باعتبارها صعبا
من الاعتقاد الى المعرفة ، تلك التي تتسم بأنها عقلية وصادقة ونهائية ،
وحتى اذا نظرنا الى مستوى الحياة السياسية العملية لوجدنا أن القادة
السياسيين الأنذاذ كثيرا ما تكون لهم آراء متعمقة نافذة . لكن هذه
الآراء لا يمكن اعتبارها فلسفة سياسية حتى لو الطوت ضمتا على بعض
الفروض الفلسفية ، وهي لا تعتبر كذلك لأنها لا تحاول تصديق تلك
الفروض ، ووضعها في محك النقد والتحليل ؛ وتجريدها مما يرتبط بها

من مشكلات جزئية ترتبط بمكان وزمان معينين بحيث لا تبقى الا المبادئ الشاملة التي تتجاوز حدود الـ « هنا » و « الآن » ، وعلى هذا فان الفلسفة السياسية هي محاولة دائية وواعية قدر ما هي متماشكة وصارمة لاحتلال المعرفة محل مجرد الرأى أو الاعتقاد ، وهنا يثور السؤال : ما الذى تستهدفه الفلسفة السياسية معرفته على وجه التحديد ؟ وجواب شتراوس على هذا السؤال أن الفلسفة بوجه عام هي بحث فى طبيعة الأشياء ، ومن ثم فإن الفلسفة السياسية باعتبارها فرعاً من الفلسفة هي بحث فى طبيعة الأشياء السياسية فإذا ما تساءلنا عن تعريف الأشياء السياسية كان جواب شتراوس أنها تلك الأمور التى ما كانت لتصبح واردة لولا وجود الظاهرة السياسية والحياة حافلة بالعديد من الأمثلة لهذه الأمور التى يعايشها كل مواطن عادى كالضرائب ، والبوليس ، والقوانين ، والمحاكم ، والحرب ، والسلام ، والهدنة ... الخ .

ان صاحب الرأى السياسى ينظر الى كل شئ من هذه الأشياء فى خصوصيته الخاصة ، أما الفلسفة السياسية فهى تحاول النظر الى الكل الشامل أو بعبارة أخرى الطبيعة النهائية لكل هذه الأشياء .

ان الفيلسوف السياسى لا يكتفى بأن يتساءل ما العدل ، أو ما القانون ، ولكنه يتجاوز هذه الجزئيات لى يتساءل ما الذى يعد ذا طبيعة سياسية ؟ أو ما هي حدود النطاق الذى ينتمى اليه كل ما هو سياسى ، أو ما هي صلة الحياة السياسية بالكل الأشمل ؟

ان هذه الأسئلة وأمثالها تستهدف فهم طبيعة الأمور السياسية وبعبارة أخرى فهى تستهدف معرفة ما الذى يميز ما هو سياسى عما هو غير سياسى ، ومع هذا فلتن كانت معرفة طبيعة الأشياء السياسية شرطاً ضرورياً لقيام الفلسفة السياسية الا أن هذا الشرط الضرورى ليس شرطاً كافياً لقيامها ، ذلك أنها تستهدف فى نفس الوقت هدفاً أساسياً آخر هو التعرف على ملامح النظام الفاضل وهذا هو فى الواقع ما يميز الفلسفة السياسية باعتبارها نشاطاً ذا طابع شبه علمى عن النظرية السياسية التى هي نوع من التأمل النظرى الخالص . والواقع أن البحث فى ماهية المجتمع الفاضل أو النظام السياسى الصائب لا ينشأ عادة من مجرد الرغبة فى التأمل النظرى ، وإنما تفرضه ضرورات عملية وملحة . ان القادة السياسيين فى ممارساتهم العملية إنما ينطلقون فى حقيقة الأمر من خلال تصوراتهم للمجتمع الفاضل أو النظام الأمثل ، والواقع أننا حينما نضع هذه التصورات موضع الفحص والتحليل والنقد فإننا نكون قد

بدأنا الاقتراب من دائرة المعرفة وابتعدنا في الوقت ذاته عن دائرة الرأي أو الاعتقاد الشخصي ، وهكذا يتضح أن العمل السياسي هو بداية الفلسفة السياسية باعتبار أنه ينطوي دائماً على توجه ضمنى نحو التعرف على طبيعة المجتمع الصالح الذى هو الخير الأقصى فى مجال السياسة .

فإذا ما شئنا أن نجعل ما سبق فى عبارة وجيزة فإن الفلسفة السياسية فى صميمها وكما يراها شتراوس نمط من المعرفة وهذا هو أول العناصر المكونة لها ثم هى بعد ذلك تنور حول التعرف على طبيعة الأشياء السياسية وهذا هو ثانى عناصرها وأخيراً فهى فى الوقت ذاته محاولة للتوصل الى معايير النظام السياسى الفاضل وهذا هو ثالث عناصرها ومتطلباتها وتبقى بعد ذلك ملاحظة هامة هى أن الفلسفة السياسية فرع من الفلسفة . لهذا فإنها أولاً وقبل كل شيء معرفة فلسفية شأنها فى ذلك شأن أية معرفة فلسفية أخرى بمعنى أنها ينطبق عليها ما ينطبق على الفلسفة بوجه عام من أنها فى المقام الأول طريقة للتناول بمعنى أنها حين تستهدف التعرف على طبيعة الظواهر السياسية فهى لا تكتفى بالتفسيرات المباشرة القريبة ولكنها تصل الى أعماق أعمق الجذور ، وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية يمكن تعريفها ببساطة بأنها التناول الفلسفى للظواهر السياسية ، ومع هذا فإن شتراوس يشير الى معنى آخر مقابل تماماً لهذا المعنى وإن كان لا يقل عنه أهمية ذلك هو أن الفلسفة السياسية يمكن أن ينظر إليها باعتبارها نوعاً من التناول السياسى للفلسفة أو أنها هى التدخل السياسى الى الفلسفة والواقع أن التباين بين هذين الطرفين المتقابلين فى النظر الى الفلسفة السياسية (مرة باعتبارها نوعاً من التناول الفلسفى للسياسة ومرة باعتبارها نوعاً من التناول السياسى للفلسفة) يقودنا بالتالى الى منظورين متقابلين فى تبرير وجود الفلسفة السياسية إذ أنها يمكن تبريرها تارة على نحو يؤكد قيمة الظواهر السياسية كما يمكن تبريرها على نحو يؤكد قيمة الفلسفة ذاتها ، وانطلاقاً من المنظور الأول فإن مبرر وجود الفلسفة السياسية هو أن الظواهر السياسية لها من الأهمية والتميز الخاص ما يبرر أن تهتم بها الفلسفة اهتماماً خاصاً من خلال فرع متميز من فروعها هو الفلسفة السياسية أما من خلال المنظور الثانى فإن مبرر قيام الفلسفة السياسية هو البرهنة على أهمية الفلسفة وما يمكن أن تسهم به فى مجال هام هو الحياة السياسية .

ذلك بايجاز هو مفهوم شتراوس للفلسفة السياسية ، فإذا انتقلنا الى دراساته التى أرخ فيها لمدد كبير من الاعلام فى هذا المجال وجدنا أن

هذا المفهوم الذي طرحناه هو الوجه الرئيسى لهذه العداوات وعلى سبيل المثال فقد استطاع شتراوس انطلاقاً من هذا المفهوم أن يقدم دعماً قوياً لوجهة النظر التقليدية التي ترى أن سقراط هو الرائد الحقيقى للفلسفة السياسية فى العالم القديم ، وأن أعماله هى التى مهتت السبيل لمن جاءوا بعده ، ذلك أننا اذا طبقنا على أعمال سقراط تلك المعايير التى طرحها شتراوس لوجدنا أنها :

- ١ - سعى الى المعرفة الحقيقية .
- ٢ - استهدف للتعرف على طبيعة الظواهر السياسية .
- ٣ - محاولة لاستكشاف ماهية النظام السياسى الأمثل .

ثم تطورت الفلسفة السياسية فى صورتها الكلاسيكية بعد سقراط على يد أفلاطون وأرسطو ثم على أيدى الفلاسفة اللاحقين كالرواقيين وشيشرون ، كما نقلها الى المصور الوسطى الفلاسفة المسلمون واليهود والمسيحيون الاسكولائيون (١) .

ولعل أهم اسهامات شتراوس فى احياء التراث القديم للفلسفة السياسية تتمثل فى دراساته المستفيضة لأولئك الذين عاصروا سقراط من أمثال أرسطوفانيس وزينوفون وأفلاطون .

لقد حمل أرسطوفانيس بأسلوبه الشعرى حملة شنعاء على آراء سقراط مندداً به وبغيره من الفلاسفة الذين لا يهتمون بالمسائل السياسية !!

أما زينوفون وأفلاطون فقد كان عرضهما لآراء سقراط يبدو كأنه معارضة مقصودة لوجهة نظر أرسطوفانيس . ذلك أنهما عرضا لآراء سقراط على نحو يؤكد وجهة النظر الماثورة عنه وهى أنه كان رائداً للاهتمام بالمسائل السياسية وليس واحداً من الذين تجاهلوا كما وصفه أرسطوفانيس ، فضلاً عن ذلك فقد كان بوجه عام رائداً للاهتمام بكل ما فى الإنسان من جوانب انسانية (النبيل - العدالة ... الخ) ، ويرى

(١) الاسكولائيون أو المدرسيون هم فلاسفة المسيحية فى المصور الوسطى الذين اعتنوا بالتوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة الارسطية . ووصفهم بالمدرسين راجع الى تلك التسمية التى أطلقها عليهم الفلاسفة الانسانيون فى عصر النهضة تحقيراً من شأنهم وادانة لطابع التبعية التى اتسمت بها فلسفتهم التى لم تكن فى رأى الانسانيين أكثر من مقدرات دراسية تنبؤس فى المآلوس - (لترجم) .

شتراوس انه من الصعب أن نقطع بأن أيًا من الصورتين السابقتين هي التي تتطابق مع سقراط التاريخي وهل هي الصورة التي رسمها له أرسطوفانيس أم الصورة التي رسمها له زينوفون وأفلاطون ، ومع هذا فإن من الجائز جدا فيما يرى شتراوس أن يكون هذا التباين ما بين سقراط الأرسطوفاني وسقراط الزينوفوني الأفلاطوني راجعا إلى تباين حقيقي في شخصية سقراط وتطور أفكاره ما بين مرحلة الصبا والشباب وبين مرحلة الكهولة والنضج وهي تلك المرحلة التي تبلورت فيها الاهتمامات الحلقية والسياسية لدى سقراط .

إننا إذا حكمنا على سقراط في ضوء كتابات أفلاطون وزينوفون وأرسطو لوجدنا أنه قادر على تناول الأمور السياسية والإنسانية بمقتضى فهمه المتميز للطبيعة . لقد كان السابقون عليه (١) يفهمون الطبيعة على أنها المصدر الأول أو العنصر الأساسي الذي تتكون منه سائر الموجودات باستثناء البشر ، أما سقراط فهو يفهم الطبيعة باعتبارها الجوهر أو الماهية التي تميز كائنا عن آخر وليس مجرد العنصر أو العناصر الأولى التي يتكون منها ، وعلى هذا فإن طبيعة شيء ما لا تتجلى ولا تتبدى إلا عندما يتكامل وجوده ، ومن ناحية أخرى فإن الكون ككل يتكون من أشياء شتى لكل منها طبيعته الخاصة ، وما سعى الفيلسوف إلى المعرفة إلا محاولته التعرف على جوهر كل شيء من هذه الأشياء وكيف تتصل مكونات الكون بعضها بالبعض ، من هنا يمكن أن ننظر إلى موقف سقراط من الظواهر السياسية فما هي إلا من موجودات يتألف منها الكون من بين ما يتألف منه ، وينبغي على الفيلسوف الحقيقي أن يسعى إلى معرفة جوهرها في إطار علاقتها بالكل الأشمل .

لقد استطاع شتراوس أن يوضح أن سائر تعاليم الفلسفة السيماسية الكلاسيكية إنما تعتمد على تصور سقراط لأن طبيعة أي شيء لا تتجلى إلا من خلال اكتماله ، وعلى سبيل المثال فإن طبيعة الإنسان تتجلى في اكتمال روحه ، والروح هي النفس الإنسانية التي تتسم بالنطق والعقل . وعلى هذا فإن الخير بالنسبة للإنسان هو أن يحيا حياة عقلية بمعنى أن يسود عقله باقي مكوناته وأن تكون أفعاله دائما صادرة عن بصيرة عقلية ، كذلك على مستوى المجتمع السياسي فإن فضيلته تتمثل في أن يسوده العقل بمعنى أن يتولى الحكم فيه أولئك الذين أوتوا الحكمة ، وسواء تم هذا بشكل مباشر بمعنى أن يتولى الحكماء الحكم مباشرة ، أو تم بشكل غير مباشر بمعنى أن يخضع المجتمع لتلك القوانين التي سنّها الحكماء ،

(١) من أمثلتهم طاليس - انكسينيس - انكساجوراس - (المترجم) .

ففى الحالين يكون الشيء فى نصابه ويكون الحكماء فى المجتمع بمنزلة العقل من الانسان الفرد ، وهذا هو العدل أو الخير ، وهكنا خلص الفلاسفة السياسيون الكلاسيكيون الى أن العدل أو الخير هو أمر مرجعه الى الطبيعة وليس الى الاتفاق أو مجرد المواصفات .

ومن الجدير بالذكر فى هذا المجال أن التمييز الذى يقيمه شتراوس بين الفلسفة السياسية كمحاولة للتعرف على طبيعة الأشياء السياسية وبينها كمحاولة للتعرف على نظام الحكم الصالح انما يلعب دورا كبيرا فى تناوله لفلاسفة السياسة الكلاسيكيين ، ويتضح هذا الدور فى معارضته للرأى الذى طرحه بعض الشراح المعاصرين لمحاورة الجمهورية على أنها دعوة ضمنية الى الإصلاح السياسى ، وفى رأيه أن محاورة الجمهورية ليست دعوة الى التغيير أو الإصلاح وأنها ليست نموذجا للدولة المثالية مطروحا لكى يحتذى به ، ولكنها نوع من التأمل النظرى الخالص الذى يوضح مجال الفلسفة الخلقية والسياسية بوجه عام ، انها وكما لاحظ شيشرو من قبل نوع من استكشاف الطبيعة السياسية للدولة المدينة ، تلك التى تقابل الطبيعة الخلقية لدى الانسان ، وان تعذر اقامة هذه الدولة الافلاطونية من الناحية العملية ليس أمرا غائبا عن ذهن افلاطون ، بل انه يتعمد عمدا فيما يرى شتراوس أن يقدمها لنا مثالا يتعذر تحقيقه لكى ننصرف بجهننا الى مجرد تأمل المقومات الأساسية لهذا المثال ، ولكى نتعرف لمجرد المعرفة على طبيعة الدولة والانسان ، وفى هذا الخصوص يؤكد شتراوس فى أكثر من موضع من كتاباته أن فلاسفة السياسة الكلاسيكيين كان لديهم من الوعي العملى ما يجعلهم يدركون بوضوح أن قيام الدولة فى عالم الواقع يعتمد على كثير من العوامل التى تتجاوز احلام الفلاسفة ، بل ان من الدول ما يقوم نتيجة للصدفه المحضة التى لا يحكمها منطق فلسفى ، لهذا نجد أنهم قد ركزوا جهودهم العملية حيثما وجدت هذه الجهود فى محاولة اصلاح عيوب الانظمة القائمة فعلا وليس فى محاولة اقامة دولة مثالية خالصة .



ثمة خط واضح يرسمه شتراوس للفصل ما بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية التى ازدهرت بصورة أو بأخرى ابان المصور الوسطى وبين الفلسفة السياسية الحديثة ، وهو فى الوقت ذاته يقسم الفلسفة السياسية الحديثة الى ثلاث موجات حيث تبدأ الموجة الأولى بأعمال

ماكيا فيلي الذي يعد شتراوس مؤسسا للحداثة (١) ، وتستمر هذه الموجة الى القرن الثامن عشر حيث تواجه للمرة الأولى أزماتها التي نبعت من خلال الانتقادات التي وجهها جان جاك روسو الى نظريات هوبز ولوك ، ومن ثم تبدأ الموجة الثانية التي تمثلت ذروتها في الفكر السياسي الذي طرحه كانط وهيغل ، وتستمر هذه الموجة لتواجه بدوره أزماتها من خلال أوجه النقد التي وجهها نيتشه الى المثالية الألمانية ، وهكذا تبدأ الموجة الثالثة التي ما تزال قائمة الى أيامنا هذه .

لقد سار المحدثون على نهج سقراط في النظر الى الفلسفة السياسية على أنها محاولة معرفة الأمور السياسية ومعرفة النظام الأمثل للحكم ، لكنهم مع هذا يختلفون عنه اختلافا جديرا في نظرتهم الى مضمون الفلسفة السياسية ومنهجها وينضج هذا ما يلي :

١ - ظل المحدثون يحتفظون بالتفرقة السقراطية بين مجرد الاعتقاد وبين المعرفة الحقيقية ، لكن المعرفة لم تعد لديهم تأملا من أجل التأمل ، ولا سعيًا الى الحقيقة في ذاتها بل اتجهت الى تحقيق أغراض عملية ، وهذه السمة لا تصبغ على المعرفة السياسية وحدها ، ذلك أن سائر انماط المعرفة الإنسانية قد أصبحت لدى المحدثين تستهدف زيادة سيطرة الانسان على الطبيعة وتوجيهها الى ما يحقق له قدرا أكبر من الرفاهية وإشباع الحاجات . هكذا امتزج لديهم النظر بالعمل واعتمد هذا الامتزاج ليشمل سائر المجالات بما فيها فلسفة السياسة .

٢ - واصل المحدثون من فلاسفة السياسة الاهتمام بمعرفة طبيعة الظواهر السياسية باعتبارها مهمة أساسية من مهام أية فلسفة سياسية أصيلة ، ومع هذا يلاحظ أنهم يوجه عام يؤمنون بأن الطبيعة لا تنطوي على فروق كيفية بمعنى أنهم يرحلون بين ما هو « مادي » وما هو « طبيعي » ، ومن ثم فقد خدأ بهم هذا الموقف الى الشك في أن الظواهر السياسية بل والظواهر الإنسانية عموما تشغل مكانا متميزا في الكون ، وهو الأمر الذي يعد هدما للأساس الذي أقام عليه سقراط تقويم السابقين عليه .

(١) يلاحظ هنا ان شتراوس كان في بداية الأمر يحترق توماس هوبز مؤسسًا للفلسفة السياسية الحديثة ، حيث كانت ملامحه عن الحق الطبيعي والقانون الطبيعي تمثل هدما أساسيا للتصورات الكلاسيكية ثم عاد شتراوس بعد ذلك ليؤكد أن ماكيا فيلي كان أسبق من هوبز في هدم التصورات الكلاسيكية ، ومن ثم فهو الذي يعد بحق أبا للفلسفة السياسية الحديثة (للاطلاع هنا للمؤلف يوجين ميلر) .

٣ - ظل المحدثون معنيين بمعرفة النظام السياسي الأمثل لكنهم مع هذا يرفضون التصورات الكلاسيكية لما هية النظام الفاضل وامكانية تحقيقه ، ولعل ماكيافيلي فيما يرى شتراوس هو المثال البارز الذي هذا حطوه سائر فلاسفة السياسة المحدثين في رفضهم للتصور الكلاسيكي للنظام الصالح ، وطبقا لما يراه ماكيافيلي فان الكلاسيكيين قد طرحوا نمطا من اليوتوبيا التي يستحيل تحقيقها عمليا ، ذلك انهم قد اعتمدوا فيها على ما ينبغي أن يفعله الانسان لا ما يفعله في الواقع وهكذا أصبح المحور الذي يدورون فيه هو محور الفضيلة لا محور الحقيقة الواقعية وهو الأمر الذي جعل من تصوراتهم مجرد أحلام يتعذر تحويلها الى خطة عملية قابلة للتنفيذ .

والواقع أن المقابلة ما بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الحديثة هو الموضوع الأثير الى نفس شتراوس والذي لا يقتضا يثيره في دراساته التاريخية وهو أمر يدفعنا الى أن نثير السؤال الذي يقفز الى الذهن وي طرح نفسه بالضرورة في هذا المجال ونعني به أين يقف شتراوس نفسه بين هذين الطرفين المتصارعين ؟ وهنا ينبغي أن نشير الى أن شتراوس يتحدث تحديا سافرا تلك المقولة السائدة التي تقول بأن الفلسفة الحديثة تمثل رفضا قاطعا للبديل الكلاسيكي في تصوره للمجتمع والانسان . لكن حل يعني هذا أن شتراوس يتبنى المفاهيم الكلاسيكية وينحاز اليها في مواجهة الفلسفة السياسية الحديثة . ان هناك من القرائن الحديثة ما يعزز هذه الوجهة من النظر ، فستراوس كثيرا ما يتكلم بشكل مباشر عن خصائص الفلسفة السياسية على نحو يتسق مع التصورات الكلاسيكية ، وهو كثيرا ما يوجه النقد وكثيرا ما يأخذ المآخذ المختلفة على الفلسفة الحديثة في الوقت الذي لا يشير فيه الى مثالب الفلسفة الكلاسيكية الا فيما ندر ، فضلا عن ذلك فهو يشير بصراحة الى أن التصور الكلاسيكي للانسان كان أكثر شمولاً واحاطة من تصور المحدثين ففي حين كان الكلاسيكيون على وعي شديد بما في الانسان من جوانب سامية ومشرفة وما فيه من جوانب قاتمة ومظلمة في الوقت ذاته ، فان المحدثين ركزوا على الجانب القاتم في الانسان وكان هذا الجانب هو كل مكوناته ، ومع هذا ، فانه حتى هذا الجانب الشرير من جوانب الطبيعة الانسانية الذي ركز عليه المحدثون وكأنما هو اكتشاف جديد كان معروفا حق المعرفة لدى الكلاسيكيين شأنه في ذلك شأن كثير من الظواهر التي اشتهر الفلاسفة السياسيون المحدثون بالانكشاف اليها ، وعلى سبيل المثال فانه ما من ظاهرة أخلاقية أو سياسية من تلك الظواهر التي اشتهر ماكيافيلي بإبرازها الا وكانت - فيما يقول شتراوس - معروفة

تمام المعرفة لزيغونوفون ، ناهيك عن افلاطون وارسطو . صحيح ان كل شىء يتخذ لونا جديدا لدى ماكياويل لكن هذا اللون الجديد ليس راجعا الى اتساع في الافق بقدر ما هو راجع الى ضيق الافق ، وما ينطبق على ماكياويل ينطبق كذلك على الكثير من أفكار سواء من المحدثين .

ومن ناحية أخرى فان شتراوس يرى أن تناول مشكلات الفلسفة السياسية ينطوى دائما وبالضرورة على ايمان بنوع معين من الحلول ومع هذا فهو يحذرنا من أن نثق تماما في صواب حل من الحلول ، فالحلول دائما ليست في وضوح المشكلات ، وان الفيلسوف الحقيقي يكف عن أن يكون كذلك لو أصبحت ثقته في حل ما أقوى من ادراكه للطبيعة الاشكالية لهذا الحل ، وان الانهيار الواضح في الفلسفة السياسية الحديثة يستلزم نوعا من العودة الى الفلسفة الكلاسيكية ، لكن هذه العودة ينبغي أن تكون اطلالة مؤقتة يشوبها نوع من الحذر فالفلسفة الكلاسيكية ليست وصفة شافية لما نمانيه ، خاصة وأنها في أيامنا هذه تعيش أنماطا من المجتمعات لم يعرف الكلاسيكيون لها مثيلا .



ثمة حقيقة هامة تؤكدتها دراسات شتراوس ، تلك هي أن الفلسفة رغم كل ما تقدمه من الفوائد والمفومات للفرد والمجتمع فهي تعيا دائما مهددة بالاضطراب ، وهذه الاضطراب التي تهدد الفلسفة تنبع عادة من مصدرين أولهما هو المجتمع ذاته وثانيهما يتمثل في المنافسين التقليديين للفلسفة في مجال طرح الحكمة واكتشاف الحقيقة ، وهكذا تجد الفلسفة نفسها دائما وفي سائر العصور مطالبة بالدفاع عن نفسها وعن المشتغلين بها آزاء هذين المصدرين الداهيين أحدهما أو كليهما معا .

والواقع أن الفلسفة السياسية في معنى من معانيها هي واحد من الأسلحة التي تستخدمها الفلسفة في النود عن نفسها ، وذلك من خلال ما تقوم به الفلسفة السياسية من اكتشاف الأسباب والمبررات التي تجعل مجتمعا سياسيا معينا معاديا لفلسفة من الفلسفات وماهية الوسائل التي تؤدي الى تحجيم هذا العداء أو تلافيه .

ان هذا الصراع الأزل المحتوم بين الفلسفة والمجتمع هو واحد من الموضوعات التي تلقى اهتماما كبيرا من شتراوس الذي يرى أن هذا هو قدر الفلسفة ، ففي كل مجتمع من المجتمعات نجد أن هناك دكانا فكرية أساسية يرتكز عليها هذا المجتمع في مجالات السياسة والدين والأخلاق ، دكانا يرتكز عليها المواطنون ويسلمون بما لها عليهم من سلطان روحي ، ثم يأتي الفلاسفة ، أولئك الذين لا يسلمون بما يسلم به عامة الناس ،

بل يضعون كل شيء موضع النظر ، وهكذا يصمدون مشاعر الناس فيما
القوة واعتادوا عليه وتصوروا أنه الحق الوحيد ، بدءا من معتقداتهم
السياسية ومرورا بمعتقداتهم الأخلاقية ، وانتهاء الى معتقداتهم الدينية
ذاتها .

ويرى بعض فلاسفة السياسة المحدثين أن التوتر القائم بين الفلسفة
والمجتمع يمكن القضاء عليه من خلال توسيع شعبية الفلسفة وتبسيطها
للكافة ، وفي رأى هذا الفريق من الفلاسفة أن المجتمع في حد ذاته ليس
هو ممكن الخطر الذى يتهدد الفلسفة ، ولكن الخطر الحقيقي يكمن فى
المتعديت الزائفة والحرافات والحزبيات التى تعيش فى وجدان الناس
وعقولهم ، وعلى هذا فإن التنوير الجماهيرى كقيل يتمويه الناس على
قبل الحقائق ورفض الاباطيل . ورغم أن هذا الرأى قد أثبت صوابه الى
حد كبير بالنسبة للمجتمعات الحديثة التى بدأت تركز على المبادئ
الفلسفية بدلا من الحرافات والأضاليل ، وحيث يتمتع المثقفون بقدر كبير
من حرية الفكر والفاعلية ، الا أن شتراوس يرى أن تبسيط الفلسفة
للكافة أو بعبارة أخرى اضعاف طابع السوقية عليها لن يضمن تقلييل ميل
الجماهير الى اضطهاد الفلسفة بل على العكس من ذلك كثيرا ما جلب اليها
أخطارا جديدة لم تواجهها الفلسفات القديمة من قبل .

ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المجال أن شتراوس لا يكتفى بمجرد
الإشارة الى هذا التوتر القائم بين الفلسفة والمجتمع ، فهو معنى فى أكثر
من موضع من كتاباته بتسجيل آثار هذا التوتر على الفلاسفة ، وأول
هذه الآثار أن الفلاسفة كانوا وما يزالون معنيين دائما بإبراز المزايا التى
يسكن أن يجنيها المجتمع من وراء دراساتهم ، وأبرز هذه المزايا أن الفلسفة
هى التى يمكن أن تحدد ملامح النظام السياسى الأمثل ، وأنها هى التى
يمكن أن تقدم المبررات النظرية لأية ممارسة عملية ، وهى بذلك تعصم
الممارسات العملية من الوقوع فى تلك المزالق المترتبة على غياب النظرية ،
ومع هذا وعلى الرغم من كل ما يطرحه الفلاسفة دفاعا عن الفلسفة وإبرازا
لنافعها فقد كان قدرهم دائما ولعله ما يزال الى الآن فى بعض المجتمعات
أن يخفوا جانبها من آرائهم عن عامة الناس ولا يعلنون منها الا ما يمكن
أن يتقبله الناس بسهولة ، وهكذا تحول الفلاسفة فى كثير من المصور
الى ما يشبه الطوائف السرية (١) التى تقتصر تعاليمها على اتباعها

(١) لن أبرز الأمثلة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية على ذلك جماعة « اخوان الصفا »

وهى جماعة لا تعلم الكثير عن المجتمع إليها نتيجة لما أحاطوا به أنفسهم من السرية
والأرجح أنهم مجسوبة من المفكرين الشيعة الذين عاشوا فى النصف الثانى من القرن =

وحدهم ، وكثيرا ما عمدوا ايماننا فى التقية والتخفى الى صياغة حسنة الآراء على نحو يسجن العامة عن فهم مقاصدهم البعيدة ايثارا للأمان والسلامة ، وقد آن الأوان فى رأى شتراوس لاعادة اكتشاف هذه الفلسفات التى تقول فى باطنها غير ما يقوله ظاهرها ، خاصة وأن مبرر التقية والتخفى لم يعد واردا مع التقدم الليبرالى الذى تحقق فى مجتمعات معاصرة كثيرة تطلق حرية الفكر بغير قيود أو حدود ، والواقع أن استقرار تاريخ الفلسفة يكشف لنا فيما يقول شتراوس أن الغالبية الغالبة من كبار فلاسفة السياسة كانوا يمارسون هذا النوع من الكتابات الباطنية التى لا يفهمها الا خاصة الخاصة فيحققون بهذا هدفا مزدوجا حيث يؤهلون بهذه الكتابات جيلا جديدا من تلامذتهم القادرين على استيعاب آرائهم وحمل لوائها فى الوقت الذى يجنبون فيه أنفسهم مقبة التعرض لرد فعل المجتمع الذى قد يجد فى آرائهم ما يتصادم مع معتقداته الاخلاقية والسياسية والدينية ، او حتى ما يتصادم مع معتقداته المألوفة فى أى مجال من المجالات ، وما هو جدير بالملاحظة هنا أن المجتمع لم يكن هو المصدر الوحيد لما واجهته الفلسفة من عدوات ، فقد كان هناك المنافسون التقليديون للفلاسفة فى حمل لواء المعرفة والحكمة ، وعلى سبيل المثال فقد تعين على الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين فى العالم القديم أن يدافعوا عن مشروعاتهم الفكرية فى مواجهة الشعراء والخطباء بل وفى مواجهة بعض الفلاسفة انفسهم كالأبيقوريين ، ثم بدأت الفلسفة مع ظهور الأديان السماوية تواجه تحديا جديدا حيث راحت هذه الأديان تنظر الى الفلسفة باعتبارهم خارجين على الدين ، ذلك أن النص المنزل فى رأى هذه الأديان هو الفيصل النهائى للحقيقة ، بحيث لا يجوز أعمال العقل والانتهاز الى نتائج مخالفة لما ورد فيه نص منزل ، وهكذا اضطر الفلاسفة أمام تزايد سطوة هذه الأديان الى تكميم أفواحيهم والامعان فى التقية والتخفى والكتابات الباطنية .

وإذا كانت سطوة الأديان قد تقلصت فى زماننا هذا ولم تعد تمثل ذلك الحصر العنيف المرعب الذى طالما بطش بالفلاسفة والعلماء الا أن هذا لا ينبغى أن يتسببنا أن ما لقيته الفلسفة من الاضطهاد من الدين هو ألدح ما واجهته من سائر خصومها على الإطلاق .

وقد استطاعت الفلسفة السياسية رغم كل ما واجهته من خصومات

== المراجع الهجرى ، والذين كانوا يؤمنون بأن الشرعية قد دخلها من الجهل والفسالة ما يستلزم ظهورها بالفلسفة ، لهذا سألوا المزج ما بين الفلسفة اليونانية ومبادئ الطبيعة الإسلامية - (المخرج) .

وعداوات على مدى تاريخها الطويل أن تواصل البقاء والاستمرار بسبل والازدهار في بعض الأحيان إلى أن بدأت في عصرنا هذا في الدبول والتحلل ، وهو أمر قد يثير الدهشة في بادئ الأمر إذ كيف تواصل الفلسفة وجودها وازدهارها عندما كان أعداؤها وفي مقدمتهم الأديان على قدر كبير من القوة ؟ ثم تبدأ في الدبول والتحلل بعدما فقد الدين جانبا كبيرا من سلوته ولم يعد هو ذلك الخصم الرهيب الذي ترتعد له فرائس العلماء والفلاسفة ، والجواب على هذا في رأى شتراوس أن الخطر الجديد الذي تهدد الفلسفة السياسية إنما هو خطر ينبع من داخلها ويمثل أساسا في ظهور تيارين متمرين هما « الوضعية » "Positivism" والتاريخية Historicism وإلى هذين التيارين ترجع في رأى شتراوس تلك الازمة التي أطلق عليها أزمة العصر ، ولنتوقف الآن قليلا عند أزمة العصر كما يتصورها شتراوس .

إن هذه الازمة تتكون من جانبين أحدهما نظرى والآخر عملى ، أما الجانب النظرى فيتمثل في ذلك التدمير الذى أصاب الفلسفة السياسية نتيجة لتصاعد ونمو الاتجاه الوضعى من ناحية والاتجاه التاريخى من ناحية أخرى وتماظم تأثير هذين الاتجاهين لدى عدد كبير من مفكرى الوقت الحاضر ، أما الجانب العملى فيتمثل في أن العالم الغربى لم يعد يدرك على وجه اليقين ماهية أهدافه .

إن الوضعية كما يعرفها شتراوس هي ذلك الاتجاه الذى يرى بأن المعرفة الحقيقية تتحقق باستخدام مناهج العلوم الطبيعية وحدها ، وعلى هذا فهي تنتقص من قدر المحاولات التى تبذلها الفلسفة السياسية للتعرف على ماهية النظام السياسى الفاضل ، فما الفلسفة السياسية بهذا المعنى إلا نوع عقيم من البحث ينبى أن تستبدل به العلوم السياسية بتلك التى تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية والتى تكتفى بوصف ما هو واقع ولا تتجاوز هذا إلى اقتراح ما ينبى أن يكون .

وعلى الرغم من أن الرواد الأوائل للوضعية من أمثال هيوم وكونت قد نادوا بضرورة دراسة المجتمع الأمثل والنظام السياسى الفاضل إلا أن أنصار الوضعية في القرن العشرين قد تجاوزوا ما نادى به الرواد ، لهذا تجد أنهم يرفضون أن يستهدف البحث السياسى التوصل إلى القيم ويقولون بضرورة أن يكتفى بدراسة الوقائع ، ويلاحظ هنا أن هذا الموقف الوضعى ليس موجها إلى الدراسات السياسية وحدها بل يصرف إلى

سائر العلوم الانسانية (١) تلك التي لا سبيل الى تقسيمها في رأى
الوضعيين ما لم تأخذ بمنهج العلوم الطبيعية كلما استطاعت الى ذلك
سبيلا .

فاذا ما انتقلنا الى الاتجاه الثانى وهو التاريخى وجدنا أن شتراوس
ينظر اليه باعتباره حركة معقدة شهدها الفكر الحديث وتمثلت أوضح
ما تكون في أفكار هيجل ونيتشة وهايدجر ، ويلاحظ أن شتراوس يميز
داخل هذه الحركة المركبة بين نمطين أساسيين أولهما هو ما يطلق عليه
« التاريخى النظرية » أو « التاريخى التأملية » وقد ظهر هذا النمط مع
الموجة الثانية من موجات الحداثة ويمثل في أعمال هيجل ، وطبقا
لتاريخى التأملية فإن العلم تمثل مهمته في تأمل الحركة التاريخى
التي ما هي في جوهرها الا تطور عقلى ، وهكذا نجد أن هيجل يجعل من
فلسفة التاريخ بدلا للفلسفة السياسية بمنهاها السقراطى ، فالفلسفة
السياسية في تصويره لا ينبغي أن تعنى بما يجب أن تكون عليه اندولة
ولكنها ينبغي أن تقصر اهتمامها على استكشاف ما هو متحقق فعلا في
لحظة تاريخية معينة ، ومن ثم ومن خلال هذا المفهوم الهيجلى نجد أن
الفلسفة السياسية الكلاسيكية تفقد مبرر وجودها ، أما النمط الثانى
من أنماط التاريخى فهو ما يطلق عليه شتراوس « التاريخى الوجودية »
أو « التاريخى الراديكالية » ، وقد ظهر هذا الاتجاه مع الموجة الثالثة من
موجات الحداثة ويعتبر نيتشة رائده الروسى ، كما يعد هايدجر أبرز
الدافعين عنه في القرن العشرين ، وتتفق التاريخى الراديكالية مع هيجل
في أن الانسان لا يمكن فهمه الا في ضوء اتاريخ لكنها تختلف معه في أن
التاريخ - فيما ترى - ليس تطورا عقليا ، بل انه لا يمثل تطورا صاعدا
بالضرورة ، وفي رأى هذا الاتجاه أن الانسان ليس بوسعه أن يتجاوز
حركة التاريخ ولا أن يستوعبها ، ذلك أن سائر التفسيرات المختلفة للتاريخ
تتلون دائما بمنظور الحاضر العابر المؤقت الذى تمت فيه ولا يمكن أن
تفصل عنه ، ومن ناحية أخرى فإن التاريخى الراديكالية تتفق مع
الوضعيين في رفضها إمكان قيام الفلسفة السياسية ، فما كان للانسان
في رأيا أن يتوصل الى معرفة الخير المطلق الذى يصدق على كل زمان
ومكان والذى تزعم الفلسفة الكلاسيكية أن البحث عنه هو مهمتها
الأساسية ، والواقع أن الفلسفة بأسرها ذات طابع مشروط ومقيد دائما
بنمط تاريخى معين ، قد يكون هو نمط الانسان الغربى المعاصر ، وقد

(١) العلوم الانسانية : هي تلك الطاقة من العلوم التي تدوس الانسان باعتباره
فردا وباعتباره عضوا في جماعة في الوقت ذاته لهذا يطلق عليها أحيانا « العلوم
الاجتماعية » - (٢) لترجم) .

يكون هو النمط اليوناني القديم أو خلفاءه في العصور الوسطى ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن التاريخية الراديكالية وإن اتفقت مع الوضعية في رفضها للفلسفة السياسية ، فإن هذا لا يعنى أنها ترفض عن الموقف الوضعي ، فهي ترفض الوضعية في الوقت الذي ترفض فيه الفلسفة التقليدية ، وترى أن الوضعية قد جانبها الصواب حينما تصورت أن العلم قادر على اكتشاف معرفة موضوعية بالعالم الواقعي ، ذلك أن سائر مقومات ومبادئ الفهم إنما هي مشروطة تاريخيا كذلك بحيث لا يمكن قيام معرفة صحيحة إلا في حدود معينة ومن منظور معين .

تلك هي ملامح أزمة العصر كما يراها شتراوس ، إنها ملامح الأزمة التي تعرضت لها الموجة الثالثة آخر موجات الفلسفة السياسية بعد أن أصابها التحلل والتدمير بفعل الضربات التي وجهتها إليها الاتجاهات الوضعية والتاريخية ، ومع هذا فإن الفلسفة السياسية ما تزال ضرورية في رأى شتراوس وينبغي العمل على انتشالها من سقطتها وإيقافها على قدميها من جديد .

إن شتراوس لا ينظر إلى ضرورة الفلسفة السياسية باعتبارها شرطا لاستمرار المجتمع في الحياة ، ولكنها ضرورية من أجل التمسك بغايات ومقاصد المجتمع المعاصر ، تلك المقاصد والغايات التي يدعو أن المجتمع المعاصر قد فقد اليقين بها بعد أن كانت الفلسفة السياسية الحديثة قد أرسنتها في وجدان الإنسان الغربي حينما من الدهر قبل أن تتعرض للزعزعة بفعل العوامل التي سبقت الإشارة إليها .

إن أهم المفاهيم التي طرحتها الفلسفة السياسية الحديثة في هذا المجال تتمثل في مبادئ الحقوق الطبيعية والديموقراطية الليبرالية ، ومن خلال هذه المفاهيم انبعثت الآمال في إمكان قيام رابطة عالمية تجمع البشر في كل مكان ، رابطة تتكون من أهم حرة يتكون كل منها من مواطنين أحرار ومتكافئين رجالا كانوا أم نساء ، كما انبعثت الآمال كذلك في إمكان تحقيق السلام العالمي والرخاء الشامل لكل بنى البشر نتيجة للاستئثار ومعرفة الناس بحقوقهم الطبيعية والمؤسسات التي تكفل هذه الحقوق بالإضافة إلى استثمار منجزات العلم والتكنولوجيا في تحقيق المزيد من الرفاهية لبني الإنسان في كل مكان .

إن كل هذه الآمال التي انبعثت يوما ما عادت لكي تتزعزع ولكي تصبح من جديد موضعا لاعادة النظر وهكذا اعتزت مقاصد وغايات

وهنا ينبغي أن نتوقف لكي نلاحظ أن الضربة الأولى التي أدت إلى
 اهتزاز الموجهات الفكرية للعالم الغربي لم تجيء من هذين التيارين وإنما
 جاءت في رأي شتراوس أولا وقبل كل شيء من الشيوعية ، تلك التي
 نظر إليها الكثيرون من المفكرين الغربيين في بداية الأمر على أنها حركة
 موازية للبرالية تستهدف في نهاية المطاف نفس ما تستهدفه الليبرالية
 من إقامة مجتمع عالمي يسوده الرخاء والحرية والمساواة بين سائر البشر
 رجلا ونساء ، ثم اثبتت التجربة العملية بعد ذلك أن الشيوعية انتصار
 للقهر والطغيان والحكم الاستبدادي ، وأن انتصارها لن يخلق ذلك العالم
 الذي طالما حلم به المفكرون الغربيون ، وهكذا أصبح المطلب العاجل
 للغرب هو المحافظة على نمط بعينه من الديمقراطية الليبرالية وليس
 إقامة مجتمع عالمي ، فضلا عن ذلك فإن التجربة ذاتها التي شككت الغرب
 في امكان قيام مجتمع عالمي قد شككته كذلك في أن الرخاء شرط من
 شروط السعادة والعدل ، وأخيرا فقد ترتب على أزمة العصر شك عميق
 في أن التقدم العلمي قد ساعد على تحقيق حياة أفضل بانفعل ، هكذا
 يتبين عمق الهزة التي أصابت مفاهيم المجتمع الغربي ومنطلقاته النظرية ،
 ابتداء من خيبة الأمل في التجربة الشيوعية وانتهاء إلى الضربات التي
 وجهتها إليه في صميم مبادئه الاتجاهات التاريخية والوضعية إذ لم تعد
 الليبرالية بكل معطياتها من وجهة نظر هذه الاتجاهات إلا نمطا من
 الايديولوجيا التي يستحيل اثبات صحتها ؛ وما دام الأمر كذلك وما دامت
 الديمقراطية الليبرالية نوعا من الايديولوجيا التي لا تقبل اختبار
 الصدق ، فقد امتنع على الانسان الغربي أن يؤمن بها بكل جوارحه ،
 شأنها في ذلك شأن سائر المبادئ التي رسختها في أعماقه الفلسفة
 السياسية الحديثة ثم تعرضت لما تعرضت له من الاهتزاز ، وقد كانت
 النتيجة العملية لهذا كله هي اما أن ينجرف الانسان الغربي إلى العدمية
 واللامبالاة بأية أهداف ، واما أن ينجرف إلى نوع من التمسب الذي يحاول
 أن يكتب به تلك الشكوك الداخلية التي انتابت إيمانه بما هو صواب
 وحق .



رأينا كيف أن الفلسفة السياسية كانت دائما فيما يرى شتراوس
 مطالبة بالدفاع عن نفسها إزاء مختلف الخصوم وأن سبيلها إلى ذلك تمثل
 أساسا في المحاولات المستمرة من الفلاسفة لإظهار مزاياها ومدى ما يمكن
 أن تقدمه من الخدمات إلى المجتمع ، كما رأينا أنها مطالبة في الوقت الحاضر
 بالدفاع عن نفسها ضد هذا الخطر الجديد الذي لم تشهد له مثيلا من

قبل ، والواقع أن كتابات شتراوس نفسها هي أبرز الأمثلة على هذه المحاولة الدفاعية ، خاصة حين يطرح انتقاداته ضد تيارى الوضعية والتاريخية وحين يقدم دفاعه القوي عن الديمقراطية الليبرالية ميرحنا بذلك على أن انفلسفة السياسية مازالت تمتلك القدرة على الصمود والتصمدى للتيارات النظرية المناوئة ، والواقع أن تناول شتراوس للديموقراطية الليبرالية يختلف اختلافا كبيرا عن تناول المشتغلين بالعلوم السياسية من الوضعيين ، أولئك الذين يدينهم شتراوس بأنهم غافلون عن الاخطار التي تتهدد الديمقراطية الليبرالية من الدخل والخارج ، أما الاخطار الخارجية فتتمثل في رأى شتراوس في أنظمة الطغيان تلك التي لا يقدر الوضعيون ما تنطوى عليه من الخطر ، وذلك من خلال اعتقادهم بأنه لا توجد فروق نوعية بين الأنظمة ، وأن سائر الفروق ما هي في الحقيقة الا فروق في الكم لا الكيف ، ومن ثم لا توجد مبررات عقلية في رأيهم تبرر القول بأن الديمقراطية الليبرالية نمط من الأنظمة أفضل من سواه . أما شتراوس فهو يقف على النقيض تماما حيث يرى أن الديمقراطية الليبرالية وإن لم تكن أفضل النظم التي يمكن تصورها نظريا إلا أنها من الناحية العملية أفضل النظم الممكنة ، ومن ناحية أخرى فهي النظام الذي يلبى متطلبات الفلسفة السياسية الكلاسيكية أكثر من أى نظام آخر في عالمنا المعاصر ، ذلك أنها في الحقيقة تطبيق لذلك المبدأ الكلاسيكي القائل بأن الالتزام بحكم القوانين الحسيفة التي يقوم عليها أناس أكفأ هو أفضل من أى حكم مطلق ، وبالإضافة الى هذا فإن الفلسفة السياسية لديها فرصة في الوجود في ظل الديمقراطية الليبرالية أفضل مما لديها في ظل أى نظام قائم على الطغيان .

أما الخطر الداخلي الذي يتهدد الديمقراطية الليبرالية فهو يتمثل في « انحدارها » المستمر الى المساواة هادمة بذلك مبدا أساسيا من المبادئ التي آمن بها روادها الأوائل ونصني به الايمان بالتفوق البشرى والتميز الطبيعي الذي يؤتاه البعض دون الآخرين . ان انكار وجود معايير مطلقة للسمو البشرى إنما يضي الغاء الفروق بين ما هو خسيس وما هو نبيل ، بين ما هو منحط وما هو رفيع وباختصار بين ما هو غير انساني وما هو انساني .

ومرة أخرى فإن هذا الاتجاه الذي يصفه شتراوس كما رأينا بأنه نوع من « الانحدار » من الليبرالية نحو الايمان بالمساواة إنما يرجع كذلك الى انتشار تعاليم الوضعيين ودعوتهم الى أن تحل النسبية محل الاطلاق في مجال السياسة والاخلاق وسائر المجالات الانسانية .

ولنتقل الآن الى عرض دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية في مواجهة الوضعية والتاريخية ، وهو الدفاع الذى يمثل جوهر رد فعله من أزمة العصر ، خاصة وأتينا قد سبق ورأينا كيف أن شتراوس يرد الجانب السياسى لهذه الأزمة الى تدهور وانحلال الفلسفة السياسية .

ان شتراوس يرفض التفرقة التى أقامها الوضعيون بين الحقائق الواقعية facts وبين القيم values كما يرفض تلك القطيعة التى يحاولون إقامتها بين الفهم العلمى والفهم الفطرى أو الفهم المشترك common sense (١) .

وفى رأى شتراوس أنه إذا جاز للعلوم الطبيعية أن تستغنى تماما عن الأحكام القىمية وتستبدل بها-المبارات الوضعية ، فإن هذه الأحكام لا غنى عنها فى مجالات البحث السياسى بل والاجتماعى بوجه عام ، وهذا هو ماكسى فيبر نفسه الذى نادى بإقامة علم اجتماعى متحرر من الأحكام القىمية لم يستطع هو نفسه أن يلتزم فى دراساته بهذا المبدأ الذى نادى به ، وعلى هذا فإن المهم هنا فى رأى شتراوس هو كيفية استخدام الأحكام القىمية استخداما واعيا وذكيا ومتعمقا ، وليس النظر فى إمكان الفائها أو الإبقاء عليها لأن وجودها أمر مفروغ منه ولا غنى عنه ، وإذا كان الوضعيون يرفضون الأحكام القىمية انطلاقا من رفضهم لوجود القىمة أصلا وإيماننا منهم باستحالة الوصول الى معنى مطلق للخير ، فإن شتراوس على النقيض من ذلك يرى أن القيم المطلقة هى أمر تؤكده الأحكام الفطرية للإنسان فى كل زمان ومكان ، والدليل على ذلك هو أن هناك من الأفعال ما يدينه الإنسان ويمدحه بالظلم أيا ماكان موقعه الاجتماعى أو التاريخى ، كذلك فإن هناك ظاهرة الإعجاب الفطرى بالتفوق الإنسانى وهى ظاهرة لا تقتصر على مكان ولا يختص بها زمان .

والواقع أن نقد شتراوس للوضعيين يستدعى الى الذهن موقف هوسرل والاتجاه الفينومولوجى ، وذلك من حيث تأكيدهما (شتراوس والفينومولوجيين) على أهمية الأحكام الفطرية التى يصدرها الإنسان انطلاقا من موقفه الطبيعى أى من خلال الفهم المشترك ، وهو ما تأباه الاتجاهات الوضعية التى تضع حاجزا ما بين أحكام الفهم المشترك ومفاهيم

(١) الفهم المشترك Common Sense أو الفهم الفطرى هو ذلك المستوى من الفهم الشائع بين عامة الناس الذى يسبق مستوى الفهم العلمى أو الفلسفى ، أنه ادراك الظواهر كما تبدو لأول وهلة دون محاولة للتمق أو النقد أو التحليل أو التباس لهذا فهو ادراك يغلب عليه الطابع الكيفى لا الكمى - (المترجم) .

المعرفة العلمية ، وترفض رفضا قاطعا أن تكون المفاهيم النظرية بما تتطوّر عليه من أحكام قلبية أساسا للبحث العلمي أو الفلسفي .

وعلى الرغم من هذا التشابه بين شتراوس والفينومولوجيين إلا أن موقف شتراوس يختلف عن الموقف الفينومولوجي في أكثر من جانب ، فمستراوس أولا يشك في إمكان قيام فهم لطبيعة العالم بعيدا عن الفهم العلمي واعتمادا على الفهم الفطري وحده ، ذلك أن العالم المعاصر هو حصاد للتقدم العلمي أو هو متأثر به على أضعف الأيمان ، كذلك فإن شتراوس ثانيا يؤمن بأن البحث الفلسفي ذو طبيعة دياكتيكية بالمعنى السقراطي فهو يبدأ أولا بانطباعاتنا المباشرة عن العالم الحسي ثم يتجه الى الصمود نحو معرفة الجوهر أو طبيعة الأشياء القائمة في عالم يعلو على الإدركات الحسية .

وعلى الرغم من أن شتراوس قد اشتهر بنقده للوضعية إلا أنه لا يمدحها خصمه الأول ، فهو يرى أنها غير قادرة على الصمود في وجه الانتقادات التي وجهتها اليها الاتجاهات التاريخية ، وهذه الأخيرة هي في الحقيقة العدو اللدود للفلسفة الذي يتسم بأنه أقوى مراسا وأشده خطرا ، ومن هنا فإن دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية يتركز أساسا ضد التاريخية بفرعيها النظري والرايكي .

إن التاريخية النظرية التي تطورت على يد هيجل ثم واصل المناداة بها في القرن العشرين بعض المفكرين الهيغيليين من أمثال الكسندر كوييف "Alexandre Kojève" ترى وكما سلفت الإشارة أن الفلسفة السياسية بمعناها السقراطي قد عفا عليها الزمن بعد أن تجاوزتها فلسفة التاريخ ، تلك التي تنظر الى العملية التاريخية باعتبارها تطورا عقليا لكل الشامل ، وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية ينبغي أن تغلي السبيل للعلوم السياسية ، تلك التي تصف ما تخضع عنه التطور التاريخي فعلا ، لا أن تنظر الى ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع السياسي الأمثل ، ذلك أن المجتمع الأمثل ما هو في الحقيقة الا ذروة ما تخضع عنه التطور التاريخي وهو ما تمثله دائما اللحظة الراهنة ، غير أن شتراوس يرفض هذا التصور الذي تطرحه التاريخية النظرية ويرفض التسليم بأن النظام الأمثل في أية مرحلة تاريخية هو ما تخضعت عنه هذه المرحلة التاريخية ذاتها ، بل انه يرفض أصلا المقولة الأساسية لأنصار هذا الاتجاه وهي أن الواقع التاريخي في لحظة معينة ما هو الا وعينا العقلية بهذه المرحلة ، وفي رأى شتراوس أن معرفتنا العقلية في أية مرحلة من مراحل التاريخ هي أقل بكثير مما يزعمه أنصار التاريخية

فالفلسفة تمثل حيا دائما الى معرفة طيبة للكل الأشمل ، لكن هذه المعرفة على مدى التاريخ لم تكن قط ولم تصبح مطابقة للحقيقة في أية مرحلة من المراحل ، وهكذا فإن السؤال الجوهرى « ما الذى ينبئ أن يكون عليه النظام السياسى الأمثل ؟ يظل دائما سؤالا واردا وملحسا وحيويا ، وهو ما تجاهلته التاريخية النظرية تجاهلا تاما .

وإذا كان شتراوس يرد على التاريخية النظرية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أقل مما يزعمه أنصارها ، فهو يرد على التاريخية الراديكالية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أكثر بكثير مما يزعمه أنصارها . صحيح أن المعرفة الشاملة ليست متاحة لنا ، لكن هناك الكثير والكثير مما يمكن أن تصل اليه معرفتنا ، وعلى سبيل المثال فإن فى معرفتنا بالتاريخ ، وبتاريخ الفلسفة السياسية على وجه الخصوص ، ما يهدم المقولة التى يقول بها التاريخيون الراديكاليون من أننا لانستطيع التوصل الى ما هو اذن دائما ، ذلك أنه على مدار تاريخ الفكر البشرى كانت هناك دائما أسئلة يعيها شغل الفلاسفة فى كل العصور بالإجابة عليها ، ومن بين هذه الاسئلة ما طرحه الفلاسفة السياسيون من تساؤلات ، وهكذا يتبين أن هناك جانبا من المعرفة على الأقل غير مشروط بأفاق تاريخية معينة .

ربما يقال فى معرض نقد هذه الحجة أن ما يراه شتراوس فى هذا المجال وارد بالنسبة للتساؤلات وليس بالنسبة للإجابة عليها ، تلك الاجوبة التى هى فى الواقع موضوع المعرفة ، غير أن شتراوس يرى أن مجرد اثاره السؤال ينطوى دائما على جانب من الاجابة ذلك أنه ينطوى على معرفة معينة تتمثل على الأقل فى إطار موضوع التساؤل ، وعلى سبيل المثال فحينما نتساءل « ما العدل » فاننا ندرك على الأقل أى نوع من المشكلات هو الذى نتساءل عنه ، وما هو الميدان الذى تنحصر الاجابة فيه ، وهكذا أخطأ التاريخيون الراديكاليون فيما تصوره من أن طبيعة المشكلات والتساؤلات التى تثيرها الفلسفة السياسية مشروطة بظروف تاريخية معينة ، فالتساؤلات الأساسية فى مجال الفلسفة ما تزال هى نفس التساؤلات سواء فى عصر سقراط أو فى عصرنا هذا ، والواقع أن وجود مثل هذه التساؤلات الأساسية هى كل ما يحتاج اليه الأمر لكى توجد الفلسفة السياسية بالمعنى السقراطى .

وتبقى بعد هذا ملاحظة أخيرة وهى أن شتراوس وإن كان يرفض الاتجاهات التاريخية إلا أنه مع هذا يؤمن أشد الإيمان بأهمية وحيوية دراسة التاريخ وتاريخ الفلسفة السياسية بوجه خاص ، وإن ثمة فارقا

أساسيا بين التسليم بما تقول به الاتجاهات التاريخية من أن الفلسفة انبثاق تاريخي مرتين بال لحظة التي انبثق فيها وبين المناقشة بدراسة التاريخ بقصد تقييم الموقف الراهن للفلسفة في ضوء تاريخها الطويل ، واستكشاف ما هو عارض وما هو أساسي ، وما الذي يمكن الاستفادة به من التراث الفلسفي ، وهو ما عمد إليه شتراوس في دراساته التي يغلب عليها الطابع التاريخي بهذا المعنى ، لا بالمعنى الذي تقول به الاتجاهات التاريخية ، بل ان دراساته التاريخية بهذا المعنى يمكن أن ننظر إليها في مجملها على أنها محاولة للتصدي لما تقول به الاتجاهات التاريخية ، ومحاولة للبرهنة على أن المرحلة التاريخية الراهنة وإن كانت تشهد تقدما في المجال العلمي ، إلا أنها في الواقع تشهد تدهورا في مجال الفلسفة السياسية ، وهو تدهور تتخذ الوضعية والتاريخية بالنسبة له موقع السبب والنتيجة في نفس الوقت ، ومع هذا فإن أنصار هذين التيارين يحاولون إيهامنا بأن أفكارهم هي نوع من التقدم باعتبار أن هذه الأفكار واردة في سياق من التقدم العام في كافة المجالات العلمية .

وإنها للمخالطة كبرى من جانبهم تصدى لها شتراوس بكل شجاعة بحيث يمكن القول بأن دراساته نوع من الإيقاظ للفلسفة السياسية ، وهو إيقاظ سوف تعقبه في اعتقادنا صحوة لا شك فيها

كارل بوبر

بقلم : انطوني كوينتون

إذا نظرنا الى أعظم ثلاثة من دعاة الليبرالية الكلاسيكية ، ونمنى بهم لوك وبنثام وجون ستيوارت مل - لوجدنا أنهم يشكلون سلسلة واحدة ذات حلقات متصاعدة ، فجون لوك يدافع عن مبدأ السلطة المحدودة للحكومة واقتصار مهامها على حماية الأرواح والحريات والممتلكات ، وهو في ذلك ينطلق من أن للبشر حقوقا طبيعية لا يرقى إليها الشك ، أنها حقوق واضحة بذاتها في رأيه يدركها العقل كما يدرك البديهيات الرياضية ، ومن خلال وجود هذه الحقوق تنبع ضرورة قيام الحكومة ذات السلطة المحدودة ، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار حقيقة أخرى تتمثل في أن البشر يتسمون بعدم الكمال الأخلاقي ، ففي الوقت الذي نجد فيه الإنسان يطالب الآخرين باحترام حقوقه نجد أنه لا يهتم بحقوقهم قدر اهتمامه بما يطالبهم به ، بل انه كثيرا ما يعتدى على سواء وينتهك حقوقه ومن هنا نشأت الحاجة الى سلطة منظمة تفرض العقاب على المعتدى ، وتنصف للمعتدى عليه ، وتضمن للجميع حقوقهم وفي مقدمتها حق الحياة ، ذلك الحق الذي يتسم بأولوية مطلقة اذا ما قورن بغيره من الحقوق ، وهي أولوية واضحة بذاتها كذلك ، يدركها العقل كما يدركها الحس الخلقى بدون الحاجة الى برهان .

أما عند بنثام وعند جيمس مل فان الحرية وما يدور في فلكها من المعضلات الليبرالية كالمساواة والديموقراطية ليست في حد ذاتها خبرا بديها واضحا بذاته ، انها ليست مما يستغنى عن البرهان ، بل انها

أحوج ما تكون الى البرهنة العقلية ، ومن هنا فإن اعتبار هذه المطالب خيرا يتوقف في رأى بنتام وجيمس مل على مدى قدرتها وفعاليتها على تحقيق أكبر قدر من السعادة العامة ، وبمقدار نصيبها من هذه الفاعلية يكون نصيبها من الخير ، فالمنفعة وحدها هي الخير الوحيد الواضح بذاته الذي لا يحتاج الى برهان ، ومن ثم فقد دعا بنتام الى اطلاق الجبرية الفردية في كافة المجالات الى أكبر حد ممكن كوسيلة لتحقيق أكبر قدر من السعادة في المجتمع ، ذلك أن كل فرد هو الأقدر من سواء على تحديد نوع النشاط الذي يجلب له السعادة

ومن ثم فلا ينبغي أن توضع المراقيل والقيود التي تحد حرية كل فرد في اختيار النشاط الذي يشاء ، أو تحد من قدرته على ممارسة هذا النشاط ، كذلك فقد كان جيمس مل مجبنا للحكم الديوقراطي باعتبار أن هذا النوع من الحكم هو الأقدر من غيره - فيما يبدو - على تحقيق المنفعة العامة باعتبار أن بقاء رجال الحكم في مواقعهم يرتفع دائما بما يحققونه من مصالح الجماهير التي انتخبتهم ودفعت بهم الى موقع السلطة .

هكذا كان موقف بنتام وجيمس مل من الحرية والديوقراطية وقفا واضحا ، أما موقفهما من المساواة فقد كان أقل وضوحا ، صحيح أنهما كليهما - وباعتبارهما من المؤمنين بأن البيئة هي التي تشكل الانسان وتطبعه بقالب معين - كانا يرفضان القول بأن هنالك انسانا أسسى أو أدنى من الآخرين بالفطرة ، وصحيح أنما يمكننا أن نتلمس نوعا من الايمان بالمساواة في تلك العبارة الفضفاضة الشهيرة التي قال بها بنتام وهي « علينا أن نحسب الواحد واحدا ، وليس لواحد أن يعامل كأكثر من واحد » ، وصحيح كذلك أن ما أشار اليه بنتام في معرض حديثه عن التوزيع الأمثل للمنفعة ينطوي كذلك على دعوة ضمنية الى المساواة حيث يؤكد أن حصول شخص معين على قدر معين من الخيرات يقلل من منفعتها بالنسبة له اذا كان لديه من قبل رصيد كبير منها ، أما الشخص الذي ليس لديه مثل هذا الرصيد ، أو الذي ليس لديه شيء على الإطلاق من هذه الخيرات فإن منفعتها بالنسبة له أكبر بكثير من منفعتها بالنسبة للشخص المتختم بالخيرات ، وهكذا فإن الوصول الى أكبر قدر ممكن من المنفعة بالنسبة للمجتمع ككل يقتضى توزيع

الغيرات بالتساوى قدر الامكان ، ومع هذا كله ورغم كل هذه المؤشرات التي تنم بشكل خسنى عن أن بنتم وجيمس مل كانا من دعاة المساواة الا أن - موقفنا من المساواة لم يعلننا عنه بنفس الوضوح والتفصيل الذي أعلننا به عن موقفنا من الحرية والديموقراطية .

ثم يجيء جون ستيوارت مل الذي ورث عن أبيه وعن بنتم مصا ايمانها بالمنفعة ودعوتها الى الحرية ، وإن كان فى الحقيقة قد طرح تصوراتا الخاصة لهذه المفاهيم التي تجاوز بها تصورات بنتم وتصورات به ، فالمنفعة عند جون ستيوارت مل أعقد بكثير من أن تكون نوعا من النعمة أو البهجة ، كذلك فإن الحرية عنده ليست مجرد وسيلة لتحقيق المنفعة ولكنها قيمة فى حد ذاتها ، ولهذا فهو ينظر إليها باعتبارها حقا طبيعيا خالصا لا ينبغي أن يعلق على أية شروط ، وهو بهذا يقترب بها من تصور جون لوك ، ومن ناحية أخرى فقد أنكر جون ستيوارت مل على أبيه حماسه الشديد للديموقراطية وثقته المفرطة فيها ، وفي رأيه أن الديمقراطية فى حقيقة الأمر ليست الا نوعا من اضفاء الشرعية على التسلط الذي تمارسه الأغلبية ضد الأقلية ، وأنها كثيرا ما تؤدي فى نهاية المطاف الى مصادرة الحرية الفردية .

إن الممارسة الحقيقية للديموقراطية فى رأى مل ينبغي أن تتم من خلال جرعات تدريجية صغيرة من شأنها أن تعود الجماهير على الاحساس بالمسئولية السياسية وروح العمل الجماعى .

وأخيرا يجدر بنا فى هذا المجال أن نشير الى أن مل وإن كان مؤمنا أشد الايمان بالحرية الفردية فى مجال العقيدة والرأى والحياة الشخصية إلا أن موقفه من الحرية الاقتصادية قد اختلف فى كتاباته الأخيرة عنه فى كتاباته المبكرة ، إذ أنه فى الطبعة الأخيرة من كتاب « مبادئ الاقتصاد السياسى » قد اتجه الى تحييد نوع من الاشتراكية التي تقوم على إعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات الفقيرة وذلك باجماع سميامة غريبيية معينة تكفل تحقيق هذه النتيجة .

والواقع أن كتابات جون ستيوارت مل فى مجملها ظلت تمثل أقوى دفاع متكامل عن النظرية الليبرالية فى جوانبها المختلفة ، وظلت هى المنطلق الأساسى الذى يصدر عنه سائر المفكرين الليبراليين فى دفاعهم عن الليبرالية أو فى محاولتهم لتطويرها ، وعلى سبيل المثال فسا آراء ليونارد هوبهاوس فى دولة الرفاهة الا تطوير للاشتراكية المعتدلة التي نادى بها جون ستيوارت مل فى أواخر مراحل تطوره الفكرى وما آراء

هايك في الحرية وتقييد سلطة الحكومة الا ترديد لتلك الآراء التي سبق
وإن نادى بها مل ، وما يصدق على هوبهاوس وهايك يصدق كذلك على
الكثيرين من المفكرين الليبراليين الذين يمثل جون ستيوارت مل نقطه
انطلاقهم الفكري .

ويمكن القول بأن هذا الوضع قد ظل كذلك الى أن صدر كتاب
بوبر « المجتمع المفتوح » فتغير بصدوره مسار الفكر الليبرالي ، وطرحت
لأول مرة تعديلات جوهرية في النظرية الليبرالية تتجاوز تلك التصورات
التي طرحها مل .

إن بوبر يذكر في مقدمة « المجتمع المفتوح » أن هذا الكتاب ما هو
الا نقد للفلسفة السياسية والتاريخ ، كذلك فهو يصف كتابه الآخر المناظر
« فقر الاتجاه التاريخي » بأنه موجه الى تلك الأعداد التي لا حصر لها
من الرجال والنساء الذين وقعوا في برائن العقائد الفاشية والشيوعية.
وأصبحوا ضحايا لتلك المأساة الخاطئة التي تؤكد على حرية التاريخ
وثبات قوانينه ، ومن هنا يتبين لنا أن المسئل الأساسي الذي يحاول بوبر
أن ينفذ منه للدفاع عن الليبرالية هو الهجوم على أعدائها الشموليين -
ومن مقدمتهم أنصار الفاشية والشيوعية - وإقامة الدليل على بطلان
مفولتهم التاريخية التي تذهب الى أن التاريخ تحكم مساره قوانين محددة
ومؤكدة ، وأن المأمن بهذه القوانين في مرحلة تاريخية معينة يمكننا من
التنبؤ بما سوف تكون عليه المرحلة القادمة ، وبعبارة أخرى فإن المسئل
الأساسي الذي اختاره بوبر هو فلسفة التاريخ لا فلسفة السياسة ،
انطلاقاً من أن الطابع الشمولي الذي تتسم به العقائد السياسية للفاشية
والشيوعية نابع من فلسفتها في التاريخ ، وما الفلسفات السياسية
الشمولية الا استجابة لتلك المقولة التي تفرض علينا أن تبدأ منذ الآن
في صياغة حياتنا طبقاً لمتعضيات المرحلة المستقبلية طالما أنها آتية لا ريب
فيها ، وبهذا تكون متسقين مع المنطق الحتمي للتاريخ .

وفي نفس الوقت نجد أن بوبر مثل سائر الليبراليين التقليديين
يدافع بشكل مباشر عن المثل العليا الليبرالية كالحرية والديموقراطية
والمساواة على أسس أخلاقية مدعماً بذلك هجومه على العقائد الفاشية .
وهو ذلك الهجوم الذي يستهدف في نهاية المطاف إقامة البرهان على أن
تحقيق المثل العليا لليبرالية ليس أمراً مستحيلاً من الناحية العملية .
إذا لا توجد ضرورة تاريخية على الإطلاق تحول دون تحقيق مثل هذه المثل .
بل على العكس من ذلك تماماً هناك ما يدعو الى تحقيقها ، ومن ثم فإن
علينا أن نعمل جاهدين على الالتفاف حولها وترسيخها .

ويلاحظ في هذا المجال أن بوبر يستند الى مفهوم المنفعة في الدفاع عن هذه المثل ويرفض فكرة الحقوق الطبيعية الواضحة بذاتها ، غير أن مفهوم المنفعة يختلف اختلافاً بينا عن مفهوم بنتام ، وجون ستيوارت مل ، ويمثل هذا الاختلاف في جانبين أساسيين : أولهما يتمثل في أنه ينظر الى المنفعة من منظور السلب لا الايجاب بمعنى أنها تعنى عنده تقليل المصلحة والمماناة وليس زيادة البهجة والسعادة ، أما ثانيهما فيتمثل في أنه يطرح أفكاره في هذا المجال لا باعتبارها حقيقة نهائية قابلة للمعرفة اليقينية ، ولكن باعتبارها نوعاً من الاقتراحات أو التوجهات التي ينبغي أن نتجه الى تحقيقها .

وبوجه عام فإن أفكار بوبر السياسية يمكن اجمالها في خطين رئيسيين هما : تنفيذ الأسس التاريخية التي تركز عليها النظم الشمولية والتي تنطلق منها في رفضها للديموقراطية الليبرالية ثم دفاعه عن الديموقراطية من منطلق الأسانيد الأخلاقية .

وسوف نبدأ أولاً بعرض انتقاداته للاتجاهات التاريخية واليوتوبية ثم ننتقل بعد ذلك الى عرض دعوته الأخلاقية عن الديموقراطية الليبرالية وما يقول به من أن المثل العليا السياسية تنطوي دائماً على تناقضات منطقية ظاهرة ، ثم سوف نعرض بعد ذلك لبعض المحاور الأخرى التي يدور حولها فكره السياسي .

ولعل أهم الانتقادات التي وجهها بوبر الى الاتجاه التاريخي هي التي وردت في كتابه « فكر الاتجاه التاريخي » والذي يقرر فيه بوضوح أن نمو المعرفة البشرية هو العامل الأساسي في تحديد مسار التاريخ ولما كنا لا نستطيع أن نتنبأ سلفاً بالمسار الذي سوف يسلكه نمو المعرفة البشرية ، لهذا فنحن لا نستطيع بالتالي أن نتنبأ سلفاً بالمسار الذي سوف تتجه اليه حركة التاريخ .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن الجانب الأهم من المعرفة البشرية الذي يتحكم في التاريخ هو جانب المعرفة التطبيقية والتكنولوجية ، صحيح أن هذه المعرفة التطبيقية تسبقها عادة بعض التصورات النظرية ، لكننا لا نستطيع القطع على وجه التحديد متى وكيف يمكن لهذه التصورات أن توضع موضع التطبيق ، وعلى سبيل المثال فقد كان لدينا منذ زمن طويل تصور بأن الطاقة التي تشتمل عليها الذرة يمكن أن تستغل في صناعة قنابل مدمرة ، لكننا لم تكن نعلم متى يمكن أن يوضع هذا التصور موضع التنفيذ العملي ، ومن ثم يمكن التحكم في مسار التاريخ على نحو معين .

ومن ناحية ثانية فإن بوبر يوجه النقد الى منهج التاريخيين، في قياسهم للمجتمع الانساني على الطبيعة ، حيث يصد بعضهم مثالا الى مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية ، في حين يلجأ آخرون الى مقارنة نمو المجتمعات وتدهورها بنمو الكائنات الحية وشيخوختها ، وفي رأى بوبر أن مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية تنطوي على خطأ جسيم وضلال بين ، فالمجموعة الشمسية تتحكم في حركتها عوامل تمازجة محدودة العدد ليس من بينها أية عوامل اجنبية خارج هذا المزيج المتجانس ، أما حركة المجتمع البشرى فيحكمها عدد هائل جدا من العوامل المتباينة التي يصعب حصرها ومن بين هذه العوامل تلك الخصائص الوراثية التي يحصلها الجنس البشرى والتي يحكم تطورها بدورها عوامل عديدة يصعب - ان لم يستحل - حساب مسارها .

وهكذا فإذا أخذنا في الاعتبار هذا الكم الكبير من العوامل الوراثية والبيئية المتباينة الآثار والاتجاهات لتبين لنا أن (التطور) الناتج عنها لا يمثل قانون محدد الاتجاه ، وهكذا فإن الصيغة الشهيرة التي صاغها سبنسر للتطور والتي تقوم على التفاضل والتكامل ما هي الا صيغة مبهمه فضفاضة لا يمكن الاستناد اليها اطلاقا في وضع أية تنبؤات بالمستقبل .

فإذا انتقلنا الى مقارنة نمو المجتمعات بنمو الكائنات الحية ، وهو ما يعمد اليه مؤرخون من أمثال توينبي وشبينجلر لوجدنا أن هذه المقارنة بدورها خاطئة ومضللة تماما ، فالكائنات الحية كيانات عضوية متماسكة تتفاعل مكوناتها على نحو معين مما يجعل نموها وازدهارها وفتاتها خاضعا لنظام محكم دقيق يتسم بقدر كبير من الثبات النسبي . أما بالنسبة للمجتمعات البشرية فهي لا تتسم بهذا القدر من العضوية والتماسك ، ومن ثم لا يسوغ القول بأنها تتحرك على نحو يشبه حركة الكائن الحي .

ومما هو جدير بالذكر أن بوبر لا يترضى للأمثلة التاريخية التي يسوقها أنصار هذه المقارنات ، ولا يرد عليها بأمثلة تاريخية مضادة . ذلك أن استقصاء الشواهد الاستقرائية في هذا المجال ليس من مهام الفلسفة ، ولكنه من مهام المشتغلين بالتاريخ أنفسهم ، ومن ثم فإن عدم هذه المقارنات - ان كان لها أن تهتم بطريقة استقرائية - لابد أن يجاني من خلال انجازات المؤرخين لا من خلال انجاز الفلاسفة .

ومع هذا فإن التاريخ نفسه كثيرا ما كذب النبؤات التي قال بها أنصار الاتجاه التاريخي وعلى سبيل المثال فإن الأحوال الميشية لطيفة البروليتاريا لم تتفالم سبوا كما تنبأ ماركس ، بل على العكس من ذلك تماما فقد تحسنت أحوالهم في سائر البلاد الرأسمالية المتقدمة ، فضلا عن ان الثورة الاشتراكية التي تنبأ بها ماركس قد حدثت في بلد زراعي وهو روسيا القيصرية ولم تحدث في بلد صناعي متقدم على خلاف ما قالت به النبوة الماركسية .

والواقع ان بوبر لا يربط بين الاتجاهات التاريخية والنظريات الشمولية ربطا مباشرا بمعنى أن القول بالحتم التاريخي يترتب عليه تلقائيا القول بالشمولية لكنه يلجأ الى هذا الربط من خلال عرضه لثلاثة من كبار الفلاسفة وهم أفلاطون وهيجل وماركس ميرحنا على أن ثلاثتهم كانوا من أنصار الأنحاء التاريخي من ناحية ، وأنهم من أهم المفكرين الذين دعوا الى الشمولية وقدموا لها المبررات والأسانيد النظرية من ناحية ثانية .

أما فيما يتعلق بأفلاطون فإن بوبر يعده واحدا من أنصار الاتجاه التاريخي تأسيسا على نظريته في تطور أشكال الحكومات والتي وردت في الكتاب الثامن من محاورة الجمهورية ، فافضل أنظمة الحكم يتمثل في العولة المثالية التي يحكمها الفلاسفة والتي سرعان ما تتدهور وتنتقل الى نظام تيموقراطي حربي ، ثم الى نظام تيموقراطي بلوتوقراطي ، ثم يصل بها التدهور الى مستوى ديموقراطية الفوضى ، وهو الأمر الذي يفسح المجال في نهاية المطاف لكي يقفز الطغاة الجحلا الى مقاعد السلطة فيقوم نظام الطغيان وهو ذروة التدهور .

ومن خلال هذه النظرية تتضح لنا النزعة التاريخية عند أفلاطون ، أما فكره الشمولي فيتضح لنا من خلال عرضه لمولته المثالية التي يتولى مقاليد الحكم فيها طبقة من الصفوة الممتازة المغفلة على نفسها ، والتي تمسك في يدها بكل أسباب القوة دون أن يشاركها في ذلك أحد من عامة الناس ، كذلك يتضح هذا الطابع الشمولي من خلال الطريقة التي يتم بها إعداد هذه الطبقة للحكم حيث يتم إخضاعها لأنظمة صارمة من التعليم والتدريب على انكار الذات على نحو يذكرنا بطريقة إعداد الكادرات في الأحزاب التي انشأها هتلر ولينين ، ثم يتضح هذا الطابع كذلك في الطريقة التي تمارس بها هذه الطبقة مهام الحكم حيث يباح لها كل أساليب الكذب والخداع وصولا الى تحقيق المصلحة العامة .

وهنا نتوقف لكي نسجل الى هناك اختلافات أساسية بين شمولية هتلر ولينين من جانب وبين الشمولية التي ينسبها بوبر الى أفلاطون من جانب آخر ، اذ أننا لا نجد عند أفلاطون ما يوحى بأنه يدعو الى تطبيق أصاليب العنف والرعب من جانب الطبقة الحاكمة ضد عامة الناس ، ولا نجد عنده كذلك ما يوحى بضرورة تدخل الطبقة الحاكمة في الحياة اليومية للمواطنين وتسخيرهم ليكونوا مجرد تروس صماء في جهماز الدولة .

ان كل ما نجده عند أفلاطون هو أنه يدعو الى أن تتولى الصفوة المتميزة الواعية أمور الحكم بمقتضى أنها وحدها هي المؤهلة لهذه المهمة تماما كما ينبغي أن يشغل كل وظيفة من هو مؤهل لها بحكم مواهبه الطبيعية التي تتناسب معها ، وهذا هو ما يجعل أفلاطون مفكرا سلطويا Authoritarian أكثر من كونه مفكرا شموليا .

فإذا انتقلنا الى هيجل وماركس وجدنا أن اتجاههما التاريخي لا يحتاج بطبيعة الحال الى إيضاح ، لكن الذي يحتاج حقا الى وقفة متأنية هو ما ينسبه اليهما بوبر من النزعة الشمولية حيث نلاحظ أن حديثه عن هيجل ينطوي أحيانا على قدر كبير من المغالاة .

ان بوبر يعرض لست مقولات هيجلية يعتبرها مطابقة تماما للملامح الغاشبة وهذه المبادئ هي :

(أ) القومية والايمان بضرورة اذعان الفرد لارادة الأمة واعتبار كلمتها هي الكلمة العليا .

(ب) العداء الطبيعي بين الدول وتأكيد الذات القومية من خلال الحرب .

(ج) الفضيلة الأخلاقية العليا هي مصلحة الدولة .

(د) تمجيد الحرب .

(هـ) التأكيد على دور الظلماء والأفئاذ .

(ز) الاعلاء من شأن البطولة .

وعلى الرغم من أن هيجل لم يدع الى انشاء تلك المؤسسات والانظمة التي عرفتها فاشية القرن العشرين ، ومن أمثلتها السلطة البوليسية القائمة على الارهاب والقهر ، والسيطرة على أجهزة الاعلام القائمة على الكذب والتضليل ، فان نزعاته القومية العسكرية ، وعدم اعتداده بقيمة

الفرد الا بقدر ما يخضع الدولة ، كل هذا يجعله في نظر بوبر أقل احتراماً مما توحى به لأول وهلة توصياته حول ضرورة انشاء مؤسسات دستورية ومجالس نيابية ، بل أن هذه المجالس النيابية التي ينادى بها هيجل ما هي في حقيقته الا أجهزة وظيفية وليست أجهزة ديمقراطية ، ذلك أن سلطاتها التشريعية محدودة الى حد كبير في حين تظل السلطة الحقيقية في أيدي البيروقراطية التي يسيطر عليها الحكام .

والواقع أنه يمكن لنا أن ننظر الى فاشية القرن العشرين باعتبارها امتداداً مريضاً للفلسفة هيجل السياسية أكثر من كونها تطبيقاً مباشراً لتلك الفلسفة ، كذلك فإن بوسعنا أن ننظر الى هيجل باعتباره منظراً لاثانياً الولهلميتية أكثر من كونه منظراً لاثانياً الهتلرية ، وباختصار فإن هناك فجوة بين آراء هيجل النظرية وبين الفاشية خاصة ون هتلر نفسه لم يكن يخفي احتقاره الشديد للنظريات التجريدية ، حتى أن القدر الضئيل الذي قرأه هتلر من كتاب « أسطورة القرن العشرين » لالفريد روزنبرج قد جعله يضيق به ذرعاً وصفه بأنه « شديد التجريد » .

ان ايدولوجية هتلر تركز بشكل محوري على فكرة مخبولة عن النقاء العرقي ، وهي فكرة سيطرت على ذهنه ، وجعلته يحاول التماس الحلول لذلك الوهم الذي تملكه بأن هناك «أزمة عالمية واسعة النطاق لتعليم ألمانيا» .

ورغم كل هذه التحفظات حول شمولية هيجل ، فما لا شك فيه أنه قد أسهم اسهاماً فعالاً في تمهيد السبيل لظهور الشموليات الحديثة من خلال انتقاداته العميقة للمذهب الفردي ، ومن خلال دفاعه القوي المتناميك عن المذهب الجمعي ، بل ان بوبر نفسه أقرب ما يكون الى قبول المذهب الجمعي بمعناه المنهجي ، أو بعبارة أخرى فهو يقبل هذا المذهب باعتباره أداة للتفسير في العلوم الاجتماعية ، ومن ثم يمكن القول بأن بوبر يقف مع ماركس في جانب واحد ازاء جون ستيوارت مل الذي يقف من هذه القضية في جانب آخر مقابل ، ذلك أن مل يقول بأن سسائر قوانين العلوم الاجتماعية ينبغي استنباطها من المبادئ العامة للطبيعة البشرية ، تلك المبادئ السيكلوجية التي تتسم بأنها صادقة في كل زمان ومكان .

ومع هذا ورغم رفض بوبر لقولة مل الا أنه لا يرى ثمة تعارض على الإطلاق بين قبول الجمعية كإداة للتفسير في ميدان العلم الاجتماعي ورفض الجمعية من منطلق أخلاقي ، وإدانة ما يقول به المذهب الجمعي

من أن الفرد ينبغي أن يسخر لرفاهة المجموع دون أي اعتماد بكيانه
الفردى الخاص .

فإذا ما انتقلنا بعد هذا إلى ماركس في محاولة التعرف على الصلة
بين أفكاره وبين الشمولية الشيوعية ، فإن هذه المحاولة سوف تبسـ
لأول وهلة نوعا من السذاجة أو العبث الصيغاني ، لأن الصلة بين ماركس
والشيوعية ليست في رأي الكثيرين مما يحتاج إلى نظر أو بيان ، ومع
هذا فإن الذين درسوا أعمال ماركس دراسة مستفيضة وبوجه خاص
كتاباتة المبكرة التي كتبها في مرحلة الشباب يستطيعون أن يخلصوا
بسهولة إلى القول بأن أفكار ماركس لا تنطوي على أية عناصر شمولية
واضحة ، على العكس من ذلك تماما فإن المجتمع المثالي الذي يدهو إليه
ماركس هو في الحقيقة مجتمع أماركي (١) تختلف فيه سلطة الدولة
وليس مجتمعا شموليا تهيمن فيه الدولة على كل السلطات .

أما الطابع الشمولي الذي يتسم به مجتمع روسيا السوفيتية فهو
في الواقع وليد أفكار لينين ثم ستالين وليس كارل ماركس ، وعلى سبيل
المثال فإن فكرة الحزب الطليعي الذي يضم صفوفه المثقفين الثوريين إنما
هو اختراع لينين خالص ، كذلك فإن الهيمنة الشاملة للدولة إنما هي
تطبيق ستاليني ، أما العنصر الشمولي الوحيد الذي نجده عند ماركس
فهو عنصر لفظي يتمثل في استخدامه لمصطلح « دكتاتورية
البروليتاريا » .

وهكذا فإن واجب الدقة والأمانة يقتضي وصف العقيدة الرسمية
للمجتمع السوفيتي بأنها ماركسية - لينينية أكثر من كونها ماركسية
فحسب ، بيد أن هذا لا يعني بحال من الأحوال أن الشق الماركسي في
هذه العقيدة لا يلعب دورا حاسما ، على العكس من ذلك تماما فإن الشق
الماركسي هو الذي يحتل الأهمية الأولى ، وبوجه خاص نظرية المادية
التاريخية التي قال بها ماركس شريطة أن توضح هذه النظرية في إطارها
الصحيح .

صحيح أن هذه النظرية تتسم بالطابع اليوتوبي ، وصحيح أنها
تتسم بالعنف ، لكن هذا لا يعني أنها تتسم بالشمولية .

إن كل ما يمينه ماركس بنظراته التاريخية يمكن إجماله ببساطة

(١) لا نميل كثيرا إلى الترجمة الشائعة ونعني بها « فوضوية » كترانف هـ
مصطلح الأناركية وتفضل استخدامها مستمرة لا مترجمة - (المترجم) .

خلافا للفهم الشائع المغلوط في أن قيام ثورة البروليتاريا هي الشرط الاجتماعية الذي يمكن للإنسان من خلاله أن يحقق ذاته وأن يتمتع بالحرية والمساواة بعد تخلصه من مؤسسات القهر الاقتصادي .

لا مناص لنا إذن من أن نخلص مما سبق إلى أن الربط الذي أقامه بوبر بين الاتجاهات التاريخية والشمولية إنما هو ربط يتسم بالهزال والركاكه خاصة إذا وضعنا نصب أعيننا حقيقة أفكار أفلاطون وهيجل وماركس وهم اوثق الذين اختارهم بوبر للتدليل على وجهة نظره . وأفلاطون وهيجل كلاهما كانا من أنصار المذهب الجيى من منظور أخلاقي وقد أدى بهما هذا إلى طرح نظريات سياسية تتسم في المقام الأول بطابع سلطوى ، وإن اتسمت كذلك ببعض الخصائص الشمولية ، فضلا عن ذلك فإن أفلاطون لا يمكن اعتباره أصلا من أنصار الاتجاه التاريخى استنادا على تصنيفه لأنظمة الحكم ، ومع هذا فإنه حتى إذا سلمنا بأن هيجل وأفلاطون كليهما من أنصار هذا الاتجاه - وهو أمر غير صحيح لأن هيجل وحده هو الذى يمكن اعتباره من أنصار الاتجاه التاريخى - إذا سلمنا بهذا جدلا فإن الخصائص الشمولية التى تنطوى عليها أفكارهما السياسية لا ترتبط بأفكارهما التاريخية إلا بروابط واهية ، أما ماركس وإن كان بغير شك من أنصار الاتجاه التاريخى فإنه ليس شموليا على الإطلاق .

ثم تبقى بعد ذلك ملاحظة أخيرة قبل أن تنتقل من الحديث عن الاتجاه التاريخى إلى نقطة أخرى في فكر بوبر تلك هي الصلة بين الاتجاه التاريخى والفكر الليبرالى وهي صلة لم يتطرق إليها المفكرون إلا فيما ندر ولعل كونورسيه هو المفكر المنهجى الوحيد الذى قال بأن اقتصاد الديمقراطية الليبرالية أمر حتمى تفرضه قوانين معينة للتقدم .

ومن ناحية أخرى نجد إشارة ضمنية إلى هذا المعنى في عبارة اقتبسها بوبر من هـ ١٠٠١ فيشر يقول فيها « أن التقدم حقيقة ساطعة مدونة على صفحات التاريخ ، لكنه مع هذا ليس جزءا من قوانينه الطبيعية » .

ومن الواضح أن فيشر قد صاغ عبارته على هذا النحو لكى يصبو خطأ معينا ، هو التفاؤل المفرط من جانب المؤتمنين بالتقدم الليبرالى ، وحقا أن من الطبيعى بالنسبة لكل الذين ينشغون بالتقدم أن يلتسوا بالبروات والأسانيد التى تؤيد مطالبهم غير أن الرغبة فى التغيير تظل فى نهاية المطاف هي العامل الحاسم فى عملية التغيير ، وما قوانين التاريخ إلا عوامل تأكيد لا عوامل حسم ، أنها عوامل لبست الطمانينة

لدى كل من يرتكون اليها ممن يستهدفون التغيير سواء كانوا من
المسؤولين أم الليبراليين .

ان التفاؤل المفرط الذى أشار اليه فيشر هو ما يطلق عليه أحيانا
لفظ « يوتوبيا » ، وهو لفظ تتفاوت معانيه ودلالاته بتفاوت المفكرين
والكتّاب ، غير أنه ينصرف فى أكثر معانيه شيوعا الى تلك الأفكار التى
لا يبالى أصحابها بمدى واقعيّتها أو قابليّتها للتحقيق ، وبعبارة أخرى
بسيطة فإن مشروعا معينا يوصف بأنه يوتوبى إذا كان غير قابل
للتنفيذ ، و إذا كان قابلا للتنفيذ ولكن بنفقات باهظة لا يمكن تحملها
أو قبولها .

وفى المقابل فإن مشروعا معينا يوصف بأنه غير يوتوبى إذا كان
قابلا للتنفيذ بنفقات مقبولة ومن خلال اجراءات محددة يتحول من
حالتها الواقع الراهن الى النموذج المنشود .

وعلى سبيل المثال فإن ما يزرعه ماركس وانجلز من أن اشتراكيّتهما
قد تخلصت من سائر الملامح اليوتوبية إنما يستند الى أنها قد أفاضوا
فى وصف الاجراءات الواقعية التى سوف تؤدى الى تحقيق الاشتراكية ،
ذلك أنها لا يقولان بأن الرأسمالية سوف تخطئ الطريق أمام الاشتراكية
كامر محتمل ولكنهما يقولان بأن هذا أمر ضرورى وحتمى .

فاذا ما انتقلنا الى بوبر وجدنا أن مفهومه لليوتوبيا مختلف الى حد
ما فهو يقصد باليوتوبيا كل برنامج شامل لاعادة البنيان الاجتماعى ،
وبعبارة أخرى فإن العمل السياسى يكون يوتوبيا إذا كان خاضعا لمجموعة
من الموجهات والمحددات التى ترسم صورة نهائية للمجتمع الأمثل ككل،
وفى رايه أن هذه النظرة الكلية للهندسة الاجتماعية إنما هى فى الواقع
ذات نتائج مدمرة وينبغى أن تستبدل بها هندسة اجتماعية جزئية
قائمة على سياسة « خطوة ... خطوة » وبعبارة أخرى سياسة تستهدف
مواجهة المساوىء الاجتماعية الراحنة ومحاولة اصلاحها دون التقيد بإطار
مثالى يستهدف اعادة تنظيم المجتمع بأكمله .

ويلاحظ أن بوبر يركز فى مقولته هذه على عديد من الحجج
والإسناد فى مقدمتها أن معرفتنا بالمجتمع البشرى لا تكفى لتصميم
هندسة شاملة بعيدة المدى لتحويل المجتمع بأسره من واقع معين الى مثل
أعلى متشهود .

ان العلوم الاجتماعية تستهدف التعرف على حصاد النشاط البشرى
وهو حصاد يتسم فى مجمله بأنه غير مستهدف وغير مقصود سواء فى

ذلك مزاياء أو مساوئه ، ورغم ما بلفته هذه العلوم من التقديم فانها تظل مع هذا عاجزة عن التنبؤ بكل الآثار والنتائج المترتبة على النشاط البشرى سياتى فى ذلك بين النتائج النافعة أو النتائج الضارة .

وعلى هذا فان أى سلوك عقلانى ينبغى أن يأخذ فى اعتباره قصور معرفتنا البشرية ويتمسك بالتالى على أى برنامج للتغيير أن يبنى قسما بخطوات صغيرة المدى حتى يتسنى مواجهة النتائج السلبية وتصحيح آثارها أولا بأول قبل أن تستفحل وتتفاقم .

كذلك فان بوبر يضيف حجة أخرى تتمثل فى أن هناك اجماعا على أن ازالة الضرور العاجلة أهم بكثير من تحقيق المزاياء الأجلة ، ومن ثم فان أى برنامج شامل ، بل أن مثل هذه البرامج الشاملة لا يمكن المضى فى تنفيذها فى الواقع الا بقدر كبير من القهر والنفذ .

ثم يضيف بوبر الى الحجبتين السابقتين حجة أخرى قوية تتمثل فى أن البرامج اليوتوبية يستلزم تنفيذها زمنا طويلا قد يستغرق حياة اجيال عديدة بأكملها قبل أن يصل الى نهاية المطاف ، وهنا يتساءل بوبر اليس من المحتمل أن تفقد المثل العليا المنشودة بريقها عبر هذه الرحلة الطويلة وتصبح أقل جاذبية وسحرا فى عيون الذين يسعون اليها ؟ وما العمل اذا شعرنا بعد عناء مرحلة طويلة أن هذه الأهداف المنشودة لم تعد تمثل أحلامنا الذهبية ؟ وأنها لم تكن لتستحق كل هذا العناء !! ؟ ، وحتى اذا افترضنا جدلا أنها قد ظلت على بريقها وجاذبيتها فهل من العدل أن تتحمل اجيال معينة من الأعباء والتضحيات ما سوف تجنى ثماره اجيال أخرى بعيفة لم تشارك فى صنع هذه الثمار ؟ .

والواقع أن نظرية بوبر فى الإصلاح التدريجى للمجتمع تشبه فى بعض جوانبها نظريته فى نمو المعرفة العلمية ، فالعلم لا يصل الى حقائق نهائية دفعة واحدة ، ولكنه يقترب من الحقائق شيئا فشيئا من خلال التراكم التدريجى للنظريات ومناهج البحث الذى يتلافى كل منها أخطاء المراحل السابقة ، ومع هذا فان بوبر لا يكن كراهية للتغيير الثورى فى مجال المعرفة العلمية مثلما يكن الكراهية للتغيير الثورى فى مجال المجتمع ، ذلك أن الثورة العلمية لن تكون بطبيعة الحال مجالا لسلفك الدماء .

ورغم أن هناك العديد من الشواهد التى تدعم وجهة نظر بوبر والتى تؤكد سوء سمعة الثورات فى هذا المجال ، وأنها كثيرا ما أسفرت عن نتائج دعوية مدمرة لم تكن فى حسابان المختلطين لها ، بل أنها كثيرا ما

انحرفت عن مسارها الأصل وتفرعت الى مسارات فرعية سلبية ، على الرغم من هذا كله فاننا نجد أن هناك من يحبون الثورة اليوتوبية كبديل وحيد لا غنى عنه للتغيير رغم اعترافهم بكل هذه المثالب ، وعلى سبيل المثال نجد أن سوريل يرى أن الإصلاح التدريجي لا يمكن أن يترتب عليه أى تغيير على الإطلاق ، ذلك أن التنازلات التى يقدمها ذوو الامتيازات للمحرومين والمقهورين سرعان ما يستعيدونها بطريقة أو بأخرى بعد أن تكون قد أدت دورها فى تهدئة مشاعر المحرومين وامتصاص شحنة الغضب من نفوسهم .

ومع هذا فإن نظرة واحدة فاحصة الى آراء سوريل سرعان ما يتبين بطلانها ، صحيح أن اجراءات الإصلاح التدريجي لم تفلح فى القضاء على مظاهر التفاوت فى القوى والمخول والثروات ، ولا يبدو أنها سوف تفلح فى هذا ، بيد أنه لا بد لنا من الاعتراف بأن الكثير من أوجه الظلم والشرور قد أمكن التغلب عليها بدون عنف ثورى وفى مقدمة هذه المظالم علاقات الرق والعبودية تلك التى أمكن القضاء عليها فى كثير من الدول عن طريق التشريعات التدريجية .

نتنقل بعد هذا الى مسألة أخرى من المسائل التى عنى بوبر بنائها ، تلك هى الدلالات الخاصة التى يخلعها الفلاسفة أحيانا على مصطلحات معينة ، وفى رأيه أن استخدام لغة واضحة محددة هو أمر أساسى بالنسبة لأى مشتغل بالفلسفة ، ومع هذا فإن هناك من يسيئون التعامل مع هذه المسألة ، بحيث ينتهى بهم الأمر فى نهاية المطاف الى نوع من العقم ، هناك من يسرفون اسرافا شديدا فى التوقف لتعريف مصطلح معين على نحو جديد يعتمد به كثيرا عن معناه الشائع المستقر ، وهذا فى الواقع لن يؤدي الى دقة فى الفهم ، على العكس تماما فسوف يؤدي فى رأى بوبر الى الفوضى واضطراب المفاهيم ، والمثال الذى يسوقه بوبر للمدليل على رأيه هو تعريف هيجل للحرية بأنها : « افناء الفرد لذاته من أجل الدولة » . فمثل هذا التعريف إنما هو فى الحقيقة تشويه لمعنى الحرية ، غير أن هذا لا يعنى أن بوبر يتبنى تعريفا سلبيا للحرية وأنها مجرد ازالة القيود والموانئ ، على العكس تماما فهو يقرر أن قدرا معينا من تدخل الدولة وسيطرتها ضرورى لتأكيد وتأمين المعنى العملى للحرية وعلى سبيل المثال لا بد أن تتدخل الدولة لكى تضمن بشكل عملى حق التعليم لجميع أبنائها اذا كانت مؤمنة حقا بأن التعليم ضرورى لكل فرد، إذ لا يكفى اطلاقا فى هذا المجال أن تقرر التشريعات القائمة أنه لا قيود اطلاقا على كل من يرغب فى ممارسة حق التعليم ! ، فاذا انتقلنا من

معنى « الحرية » الى معنى « المساواة » وجهدنا ان بوير يؤكد على ان المساواة مفهوم سياسى أكثر من كونه مفهوما اقتصاديا او قانونيا ، ولئن كان البيان الشيوعى قد ركز على المساواة الاقتصادية وطرح لتحقيقها ما طرحه من المقترحات ، فان بوير يرى ان أكثر هذه المقترحات قد تحقق فعلا فى الديمقراطيات الغربية المتقدمة ، وحتى ما ينادى به الشيوعيون من إلغاء حق الإرث هو مطلب يكاد ان يكون متحققا فعلا من الناحية العملية نتيجة لما تفرضه ضرائب التركات من أعباء باهظة على الورثة .

ومن الجدير بالملاحظة هنا ان بوير يؤيد بوجه عام وضع الضوابط والتحفيزات على المبدأ الرأسمالى التقليدى « دعه يعمل » دعه يمر » ، لا بقصد تقليل التفاوتات الاقتصادية فحسب ، ولكن وقبل ذلك من أجل تأمين الحرية الاقتصادية للعمال .

ان أهم ما فى الديمقراطية فى رأى بوير أنها تتيح لجماهير المحكومين فرصة تغيير حكاهم بدون الحاجة الى العنف ، ومن هنا نجد انه يعرف الديمقراطية بأنها مشروع تأسيسى من شأنه ان يعمل على حل التناقضات القائمة فى المجتمع من خلال الحوار العقلانى لا من خلال العنف والاكراه ، وإذا كان خصوم الديمقراطية يقولون بأن الواقع العملى يؤكد بأن الحوار العقلانى لا يلعب الدور الحاسم فى الأنظمة الديمقراطية فان بوير يرد على ذلك بقوله ان الديمقراطية هى التى تتيح فرصة الحوار العقلانى ، انها تتيح الفرصة فحسب ولكنها لا تضمن التحقيق العملى ضمانا تاما .

وفى هذا المجال يلاحظ أن بوير لم يتطرق مباشرة الى تلك المشكلة التى تطرق اليها جون ستينورات مل وتوكفيل ونمى بها امكانية تحول الديمقراطية الى طغيان الأغلبية ، وان كان فى الواقع قد تطرق اليها بشكل غير مباشر فى أحد مقالاته التى وجه فيها الانتقادات الى رأى العام مسجلا انه ليس من التجانس والاجماع كما يوحى بذلك اسمه ، كذلك فهو يتسم باللامسئولية طالما أنه يتسم بالافردية ، وبوجه عام فان الأغلبية كثيرا ما تلتفت الى الحكمة والصواب .

من هنا فان بوير لا يدافع عن الديمقراطية باعتبارها خيرا خالصا ولكن باعتبارها خيرا نسبيا ، وبعبارة أخرى فهو خير من غيرها فحسب، وعلى حد تعبيره فان الديمقراطية وحدها هى التى تضع أطارا من المؤسسات يتيح الفرصة للإصلاح دون عنف ، وهى وحدها التى تتيح الفرصة لأعمال العقل فى المسائل السياسية ، ومع هذا فهو لا تضمن اتخاذ القرار الأفضل دائما ، غير أن كونها كذلك لا يبرر التخل عنها ، ولا

يبرر اطلاقاً أن توضع السلطة في ايدي القلة الموهوبة المتميزة كما نادى بذلك افلاطون على سبيل المثال .

صحيح أن هناك فروقا فردية بين البشر وأن هناك من يتسمون بالمتفوق الواضح على سواهم ، غير أن هذا التفوق لا ينبغي بحال من الأحوال أن يتخذ ذريعة لحرمان الأقل تفوقاً من المشاركة في الحكم . خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن المعرفة البشرية قاصرة بطبيعتها ، وأن أكثر الموهوبين موهبة يظل دائماً عرضة للوقوع في الخطأ رغم موهبته وتفوقه والحق أن المتفوق الحقيقي في رأي بوبر هو ذلك الذي يمي حدود تفوقه ، والذي يعلم أنه سوف يظل بعيداً كل البعد عن الكمال بالغاً ما بلغ من التفوق . وباختصار فإن النموذج الذي وضعه سقراط والذي صور فيه الانسان كائنًا معرضاً للخطأ إنما هو اقرب الى الحقيقة من نموذج الفيلسوف الحكيم الذي صوره افلاطون . وما دام الأمر كذلك ، فإن السبيل الوحيد لنمو المعرفة البشرية يتثل في إتاحة الفرصة للحوار لكننا نتوقف هنا قليلاً لكي نعرض لوجهة نظره في الدولة ماهية الديموقراطية .

والواقع أن بوبر متسق مع نفسه كواحد من أنصار مذهب الكثرة والتعدد فيما يتعلق بسائر المثل العليا الليبرالية ، فالحرية على سبيل المثال شأنها شأن الديموقراطية ليست خيراً خالصاً ولا هي كذلك بالمير المطلق . بل ان بوبر يمضي أكثر من ذلك ليقرر بأن القبول بالمبادئ الليبرالية المطلقة إنما ينطوي بالضرورة على مفارقات منطقية واضحة سيان في ذلك القول بالحرية المطلقة أو الديموقراطية المطلقة للجميع هو أمر يستلزم وضع ضوابط معينة من قبل الدولة لضمان هذا التكافؤ. في حين أن وجود الضوابط ما هو في حقيقة الأمر الا انتقاص للحرية وتقييد لها ، وسوف نمود في سطور لاحقة الى شرح أمثلة أخرى لهذه المفارقات المنطقية التي تنطوي عليها المبادئ الليبرالية في رأي بوبر ، لكننا نتوقف هنا قليلاً لكي نعرض لوجهة نظره في الدولة وما هيّة الوظائف التي تؤديها حيث نلاحظ أن بوبر يوجزها في أن الدولة ضرورية لحماية الحرية الانسانية ، ورغم أن وجودها يقتطع بالضرورة جزءاً من هذا الحرية الا أن المرء يفضل العيش منقوص الحرية في ظل الدولة طالما أنها تضمن له ما تبقى من حريته .

ومن الواضح أن معنى الحرية هنا يتسع بحيث يصبح معادلاً لحق الانسان في العيش في أمان ، ومن ثم يختلف تصور بوبر لوظيفه الدولة

عن تصور جون لوك الذى جعل وظيفتها حماية حق الملكية جنبا الى جنب مع حق الحياة والحرية .

ولنعد الآن الى استعراض المفارقات المنطقية التى تنطوى عليها المبادئ الليبرالية فى رأى بوبر حيث نجد أنه يجمل هذه المبادئ فى أربعة هى : السيادة Sovereignty والديمقراطية Democracy والحرية Freedom والتسامح Tolerance ، والواقع أن بوبر يطرح هذه المبادئ الأربعة فى صورة زوجين اثنين فقط يتألف أحدهما من السيادة الديمقراطية باعتبار أن الديمقراطية صورة خاصة من صور السيادة ، ويتألف ثانيهما من الحرية والتسامح لما بين هذين المفهومين من اتصال وثيق يتمثل فى أن كلا منهما ينطوى على نوع من عدم التدخل فى شئون الآخرين سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى السلوك الشخصى .

فإذا نظرنا الى الزوج الأول من هذه المبادئ، ونعنى به محور السيادة - الديمقراطية ، وجدنا أن السيادة المطلقة تنطوى فى طياتها على مفارقة تتمثل فى احتمال تنازل الشعب عن سيادته الى حاكم مستبد، ومن ثم فإن ضمان أن يحتفظ الشعب بسيادته لا يتأتى الا من خلال جعل السيادة أمرا غير قابل للتصرف ، والتنازل ، وبعبارة أخرى فإن ضمان سيادة الشعب يستلزم حرمانه من حق التصرف فى السيادة وهو ما يعنى انتقاص سيادته .

وبالمثل فإننا إذا نظرنا الى المحور الثانى ، محور الحرية - التسامح فإن اطلاق الحرية للجميع يعنى ببساطة إتاحة الفرصة أمام الأقوياء للفتك بحرية الضعفاء ، طالما أن حرية أى انسان هى فى الحقيقة قيد على حرية سواه ، وبالمثل فإن اطلاق مبدأ التسامح إنما يعنى أن تتسامح مع غير المتسامحين وهو ما ينسف فكرة التسامح من أساسها .

فى نهاية حديثنا عن بوبر سنلقى اطلالة عامة على كتاب « المجتمع المفتوح » الذى هو فى الواقع تعبير عن النبض السياسى لدول وسط وربا فى فترة ما بين الحربين ، حيث نجد أن بوبر قد خصص الجانب الأكبر من هذا الكتاب للحديث عن أفلاطون وماركس ، عارضا وناقدا لأنكارهما من خلال دراسة متعمقة مستفيضة .

كما تطرق الكتاب الى موضوعات أخرى من بينها قضية السلام الدولى حيث يرى بوبر أن المجتمع الدولى تحكمه حياة أشبه ما تكون بحالة الطبيعة التى تحدث عنها هوبز ، ومن ثم فإن إقامة الأمن والسلام

على مستوى المجتمع النول ينبغي أن يتحقق بنفس الطريقة التي يتحقق بها الأمن والسلام على مستوى الدولة الواحدة .

كما تطرق الكتاب كذلك الى بحث طبيعة المعرفة العلمية وطريقة نموها وتطورها ، وفي هذه النقطة بالذات قدم بوبر واحدا من أهم انجازاته الفكرية .

والواقع أن الاسهام الذى قدمه بوبر الى النظرية السياسية هو اسهام مزدوج الطابع فمن خلال نظريته فى طبيعة العلم وتطوره أمكن له أن يتجاوز الأسس التى ارتكز عليها أنصار مذهب المنفعة العامة من أمثال بنتام وجون ستيوارت مل فى دفاعهم عن الليبرالية ، كذلك فهو من خلال نقده للمذاهب التاريخية والشمولية قد برهن على أن هذه الاتجاهات ليست هى البديل الأفضل حتى لو سلمنا بأن الفكر الليبرالى يعانى من مأزق حقيقى .

جان بول سارتر الانسان ذلك الوحيد فى عالم من العداوة

بقلم : موريس كرانستون

يحدثنا سارتر فى كتاب « الكلمات » الذى روى فيه سيرته الذاتية بأنه قد ولد فى عالم من الكلمات ، لقد كان الطفل الوحيد لأم ترملت ، وهكذا عاش فى كنف جده الذى كان يعمل مفسرا للغة والذى كانت لديه فى بيته مكتبة عامرة ، ومن هنا أصبحت القراءة بالنسبة لسارتر سلوكا الوحيدة فى طفولته ، ومن خلالها تشكلت معرفته بالعالم ، ومع هذا فإن ذلك العالم الذى نعرفه من خلال الكتب - فيما يلاحظ سارتر - يتسم بأنه عالم منظم ومتناسك ومتسق ، متجه دائما الى غاية معينة ، وهكذا تصور سارتر بحكم طفولته أن عالم الواقع هو على هذا النحو العقلانى الذى تصوره لنا ميتافيزيقا ليبنتز ، ونيوتن ، وديكارت ، غير أنه عندما واجه عالم التجربة شعر بالصدمة الشديدة حين وجده على النقيض من ذلك كله ، عالما مضطربا ، يمزج بالفوضى والتشوش والعبث ، وشعر بأنه قد افتقد فى العالم الواقعى تلك الصورة القريبة الى وجدانه والتى غرستها فى أعماله قراءاته الأولى ، ويضيف سارتر فى سيرته الذاتية أن طمأه الى الميتافيزيقا ظل يلزمه الى أن تحول الى الماركسية فى الحرب العالمية الثانية .

ومع هذا ، وعلى الرغم مما يذكره سارتر فى سيرته الذاتية ، فإن من حق قارئه أن يتساءل ان كان قد تحول فعلا الى الماركسية ؟ ، وان كان طمأه الميتافيزيقى قد زال عنه ؟ وهل الفلسفة السياسية التى ينتمى اليها منذ الحرب العالمية الثانية هى الماركسية حقا كما يقول ؟

ان سارتر قد كتب كما هائلا من الكتابات السياسية سواء في ذلك أعماله التي كتبها كفيلسوف سياسي ، او البيانات والمنشورات التي حررها منذ أوائل الأربعينيات . وفي بداية الأمر كان من الواضح أنه لا توجد ثمة علاقة بين فلسفة سارتر بوجه عام وبين فلسفته السياسية ، والفلسفة التي ينادى بها هي الوجودية وهي فلسفة لا يترتب عليها في حد ذاتها اتجاه سياسي معين ، فبينما نجد أن بعض الوجوديين من أمثال هايدجر كانوا فاشيين نجد أن آخرين من أمثال جابرييل مارسيل كانوا من المحافظين في حين نجد فريقا ثالثا من أمثال كامى كانوا من الاشتراكيين الأحرار ، أما سارتر نفسه فقد كان في أقصى اليسار .

وبعد تحرير فرنسا حاول سارتر أن يؤسس حركة جديدة تجمع المتأثرين معه فكريا من اليساريين ، لكن محاولته تلك باءت بالفشل . وهكذا ظل طيلة العشرين عاما التالية رفيقا لا يعول عليه كثيرا في عضويته للحزب الشيوعي الفرنسي ، ذلك أنه وإن اتفق بوجه عام مع سياسات الحزب إلا أنه كان يزدري فلسفته ، ولم يدم هذا الوضع بطبيعة الحال فقد انفصل في نهاية المطاف عن الحزب الشيوعي عندما شعر بأن سياساته قد أخذت تميل إلى المهادة وتفتقر إلى الثورة المطلوبة . ومن الطريف أن نذكر هنا أن سارتر كثيرا ما وجه الانتقادات إلى الشيوعيين وإلى الاتحاد السوفيتي إبان حكم ستالين ، غير أنه - وهذا هو وجهه الطرفة - كان ينبرى للدفاع عنه حين ينتقده الآخرون من أمثال كامى !

وبعد وفاة ستالين أصبحت السياسة الرسمية للشيوعية هي الاتجاه نحو التعايش أكثر من الاتجاه نحو الثورة مما جعل سارتر يضيق ذروا بالشيوعيين ويفقد صبره إزاهم .

وابان أحداث عام ١٩٦٨ كان الحزب الشيوعي الفرنسي معنيسا باستثمار حالة الفزع التي أصابت البورجوازية ، واستغلال تلك الحالة للحصول على أجور أعلى للعمال ، أما سارتر فقد اتهم الحزب بالتخاذل وبأنه قد أهمل فرصة تاريخية لا تموز للقيام بالثورة في فرنسا ، وقد ترتب على هذا أن فقد الحزب الشيوعي مصداقيته في نظر سارتر ولم يعد جديرا بأية ذرة من الاحترام .

واعتبارا من ذلك العام (١٩٦٨) بدأ سارتر يشعر بأن مكانه الطبيعي هو المسرح الماوى ، وهكذا عمل محررا باحدى المصحف ذات الميول اليسارية المتطرفة غير أن المحررين الشبان بتلك الصحيفة التي

القبض عليهم ، ووجهت اليهم تهمة اثارة الاضطراب الاجتماعى وحكم عليهم بالسجن .

وفى ظل هذه الظروف كلها أنشأ سارتر فلسفته السياسية الخاصة به التى هى مزيج ما بين الماركسية والوجودية ، والتى نستطيع أن نتبين خطوطها الأساسية من خلال كتابه الشهير « نقد العقل الديالكتيكي » ، كما يمكن أن نتبين جانباً آخر من علامتها من خلال كتابيه عن جان جينيه « وفلوير رغم أنهما فى الأصل كتابان فى النقد الأدبى أو هكذا يبدوان للوهلة الأولى على الأقل ، إلا أنها يمكن أن ننظر إليهما باعتبارهما مجموعة من الملاحظات المتصلة بنقد العقل الديالكتيكي والتى تعد امتداداً له . والواقع أن العنوان الذى يحمله كتاب سارتر ، « نقد العقل الديالكتيكي » ، إنما هو عنوان جد طموح ، فهو ينطوى على إشارة واضحة الى عنوان كتاب كانط الشهير « نقد العقل النظرى » ، وسارتر بهذه الإشارة المقصودة يوحى بأن ما يفعله مماثل لما فعله كانط ، ذلك أنه إن كان كانط فى نقد العقل النظرى قد أقام مزيجاً ما بين المذهب التجريبي والمذهب العقل ، فإن سارتر فى « نقد العقل الديالكتيكي » يقيم مزيجاً ما بين الماركسية والوجودية ، مستهدفاً بذلك تحديث الماركسية وإضافة دماء جديدة إليها من خلال صبغها بالصبغة الوجودية ، وهو ما يؤكده سارتر فى فصل تمهيدى يعرض فيه لمنهجه الذى التزمه فى مؤلفه هذا ، وعندما ينتقل الى صلب الكتاب يوضح لنا كيف يمكن أن يتحقق هذا التحديث للماركسية ، وكيف يمكن أن يتأتى هذا المزج بينهما وبين الوجودية بحيث تتكشف الماركسية فى النهاية عن أنثروبولوجيا جديدة (بالمعنى الكانطى لهذا اللفظ) ، وبعبارة أخرى كيف يمكن أن نتبين من خلال الماركسية فلسفة جديدة للمجتمع والانسان .

ويلاحظ أن النهج الذى نهجه سارتر - فيما يذكر هو - ليس نهجاً أكاديمياً خالصاً ، ذلك أنه قد سبق له نشر مقاله « فى المنهج » (الذى جعل منه فيما بعد الفصل التمهيدي لكتاب النقد) عام ١٩٥٧ فى صحيفة بولندية عندما بدأ المداء للاستالينية يصبح هو النعمة السائدة ، وقد استهدف سارتر حينذاك من نشره لمقاله هذا طرح فلسفته الجديدة لتكون أساساً نظرياً يوحد بين أولئك الذين يصادون الستالينية من المثقفين اليساريين ، وبعبارة أخرى فقد كان يستهدف ملء الفراغ الذى أحدثه تبرؤ موسكو من تعاليم ستالين ، وإيجاد بديل نظرى يمكن أن يلتف حوله المثقفون اليساريون فى نضالهم ضد البورجوازية ، ولا شك أن هذا الهدف الذى استهدفه نشر مقاله عن المنهج إنما يعتمد اقتصاداً كبيراً

عن الطابع الأكاديمي الذي تتسم به باقي فصول كتاب النقد (نقد العقل الديالكتيكي) ، غير أن هذا لا يقلل في نظر سارتر من الأهمية النصالية لهذا المؤلف باعتباره ترويعا لأفكار بسينها ، على العكس من ذلك فهو يؤكد مقولة هامة ، تلك هي أن الأعمال الفلسفية الخالصة لأي فيلسوف وما يصدره هذا الفيلسوف من بيانات ومنشورات ينبغي أن يكونا شيئا واحدا .

فإذا انتقلنا بعد هذا إلى صلب النقد وجدنا أنه يستهله بإغداق الثناء على الماركسية ، في حين لا يتحدث عن الوجودية إلا بأوصاف شديدة التواضع ، فهو يسجل للماركسية أنها واحدة من الفلسفات الرئيسية في العصر الحديث أما الوجودية فهي ليست من بين تلك الفلسفات الرئيسية ، بل إنها في رأيه ليست فلسفة أصيلة على الإطلاق ، إنها لا تزيد عن كونها مجرد « أيديولوجيا » ، مع ملاحظة أنه يستخدم الألفاظ هنا بمفهومه الخاص لا بالمفهوم الماركسي ، فهو يعرف الفلسفات بأنها تلك الأنساق الكبرى من الفكر الخلاق الذي يسود « لحظات » أو مراحل تاريخية معينة ، وهذه الأنساق لا يمكن تجاوزها إلا إذا تحرك التاريخ وانتقل من مرحلة معينة إلى مرحلة أخرى ، وعلى هذا ففي القرن السابع عشر كانت اللحظة الفلسفية ممثلة في ديكارت ولوك ، وفي أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر تمثلت في كانط وهيجل ، أما عصرنا هذا فهو بغير شك عصر الفلسفة الماركسية ، وما كان للفلسفة أن تتجاوز لوك وديكارت في عصرها ، ولا كانط وهيجل في عصرها ، كذلك فإن الماركسية في عصرنا هي الفلسفة التي لا يمكن تجاوزها ، ولا مناص لنا بالتسالي من التفكير باللغة الماركسية .

أما الأيديولوجيات فيعرفها سارتر بأنها أنساق صغرى من الفكر تميز على هامش الفلسفات وتحاول استثمار المجالات المعرفية الأصيلة التي تطرحها الأنساق الكبرى أو الفلسفات ، ولما كان عصرنا هذا هو عصر الماركسية فإن الوجودية ما هي إلا نسق طفيل يحيا على هامش الماركسية ، تلك الفلسفة التي نشأ هو أصلا لكي يمارسها ، لكنه الآن يحاول أن يتكامل معها :

والحق أن هذا المنظور هو بالقطع بالخ الجودة والأصالة ، ومع هذا فإن محاولة مزج الوجودية بالماركسية تنطوي في اعتقادنا على شيء من التطاول والإجتراف ، ذلك أنه لا يوجد بين نسقين من البعد والتباين مقدار ما بين الماركسية والوجودية ، وفي اعتقادنا أن هناك عقبتين على

الأقل تحولان دون هذا الامتزاج : عقتين لا يمكن التغلب عليهما فيما نتصور وأولهما أن الوجودية تؤمن بحرية الإرادة وترفض كافة الاتجاهات الحتمية والجبرية وهي ما يؤكده سارتر نفسه في سائر كتاباته تقريبا إلى حد أنه لا يكاد يخلو مؤلف واحد من مؤلفاته من التأكيد على حقولته الأساسية وهي أن قدر الإنسان هو الحرية ، وفي مقابل ذلك نجد أن ماركس ينتمى إلى ذلك التقليد الفلسفى الذى ينفى الحرية فهو يؤمن - تماما مثل هيجل - بأن الحرية ما هي إلا الوعي بالضرورة ، ذلك أن التاريخ يأسره في رأى ماركس تحكمه علاقات الإنتاج ، تلك التى تخضع لقوانين معينة ، وليس بوسع البشر - من ثم - أن يتحكموا في مصائرهم إلا في حدود استيعابهم لهذه القوانين وتوجيه أفعالهم توجيها واعيا بحيث تتسق مع مقتضياتها ، ومن خلال هذا المفهوم يعتقد ماركس أنه يؤمن بالحرية والحتمية في نفس الوقت ، أما سارتر فهو يؤمن بأن الحتمية ليست مفهوما زائفا فحسب ولكنها ضرب من سوء النية ، أنها خداع آمم للنفس يحاول البعض بمقتضاه أن يتصلخوا من مسؤولياتهم الأخلاقية .

أما العقبة الثانية فتتمثل في الطابع الفردى للإنسان لدى الفلاسفة الوجوديين الذين يؤكدون على وحدة الإنسان وعزله ومواجهته لقدرة دائما بمفرده ، ولعل سارتر نفسه هو من أكثر الفلاسفة الوجوديين تركيزا على إبراز هذا الجانب ابتداء من روايته الأولى « الفتيان » وانتهاء إلى مسرحيته « سجناء العروش » ، في حين نجد أن الماركسية تنظر إلى الوجود الفردى للإنسان على أنه مجرد وهم نظرى ، إذ أن الوجود الحقيقى في رأيها هو الوجود الاجتماعى .

وبلاحظ أن سارتر لا ينكر هذه العقبات لكنه يتصور أنها قابلة للحل ، فالمشكلة الحقيقية بالنسبة للماركسية ، أو بالأحرى بالنسبة للماركسية في صورتها التقليدية أنها قد أصبحت متحجرة جامدة ، ضيقة الأفق ، كما أنها قد فقدت طابعها الإنسانى وهنا وفى هذا الجانب بالذات يمكن للوجودية أن تبث حياة جديدة في الفلسفة الماركسية من خلال إضفاء الطابع الإنسانى عليها ، بل إن سارتر يمضى إلى أكثر من ذلك فيثبت بأن الماركسية حين سترتكز على البعد الإنسانى كأساس للمعرفة السوسولوجية (وهذا هو المشروع الوجودى) ، فإن الفلسفة الوجودية سوف تفقد مبرر بقائها عندئذ ، ذلك أنها سوف تذوب داخل الكل الأشملى ، وبذلك تتعالى عن نفسها وتتوقف عن كونها نوعا من البحث في مجال معين ، إذ ستصبح داخل الكيان الجديد أساسا لكل مجالات البحث .

ويلاحظ أن سارتر يصر دائما على أن مركزه الحقيقية هي مع الماركسيين لا مع ماركس ، فالماركسيون هم الذين يتشككون بالكلية الفكري وغياب الأصالة والابتداع ، وانك لتجدهم في بعض الأحيان ميثاقين يقيض حتى النفاق ، وتجدهم تارة أخرى وضعيين متطرفين ، أن فكرهم يتسم بالجمود والاذعان لسلطة القولات الجاهزة ، بل أنه في بعض الحالات ليس فكرا على الإطلاق ، أما ماركس نفسه فقد كان على النقيض من ذلك بما طرحه من فكر مبدع وغشلاق ، بل أنه في بعض كتاباته - فيما يفسرها سارتر كان وجوديا بدون أن يدري .

ومع هذا فالحق يقال أن سارتر كان على جانب كبير من الصواب في انتقاداته التي وجهها إلى الماركسيين المتمسكين بالنصوص الجرفية للماركسية ، وعلى سبيل المثال فقد أوضح مدى ضحالة أولئك النقاد الماركسيين ، الذين لا يرون في فاليري إلا أنه مثقف البورجوازية الصغيرة ، وصحيح أن فاليري هو مثقف البورجوازية الصغيرة ، لكن هذا ليس مهما ، فالمهم هنا هو أنه ليس كل من ينتمي إلى البورجوازية الصغيرة سوف يصبح مثل فاليري ، كذلك فقد أوضح سارتر مدى سخافة الماركسيين حين يجمعون في سلة واحدة كتابا متباينين من أمثال بروسست وجويس وبرجسون وجيد ويعتبرونهم جميعا من الكتاب الذاتيين ، ذلك أن هذه الذاتية المزعومة لا تستند إلى أي أساس من الواقع التجريبي ، ولا تركز على المعاشية الحقيقية لعالم البشر الواقعي .

إن الكسل الفكري لدى الماركسيين لا يتمثل فقط في استخدامهم للمقولات الاكليسيائية الجاهزة دون نظر عقل ، ولكنه يتمثل أيضا في النظر إلى الحقائق التجريبية الواقعية على أنها حقائق قبلية (١) ، وهكذا نجدهم ينظرون إلى كل ما يحدث كما لو كان ضروري الحدوث ، فلا شيء واقع إلا وكان ينبغي أن يقع في رأيهم ، وهذا المنهج فضلا عن أنه خاطيء في رأي سارتر ، فهو يتسم كذلك بأنه عقيم ، بمعنى أننا لا نستطيع أن نتعلم منه شيئا على الإطلاق ، ذلك أننا نعلم سلفا - حين نستخفصه - ما الذي سوف يقودنا إليه ، وبعبارة أخرى فنحن نقفز سلفا إلى المطلوب اثباته باعتباره مقدمة وباختصار فإن هذا المنهج ليس أكثر من تحصيل

(١) الـ *a priori* هو ما يوجد في الظل بشكل سابق على التجربة ولهم معناه عليها ، فكفرتنا عن الاستعداد مثلا أو قانون عدم التناقض الذي يفرض بأنه لا يمكن الجمع بين النقيضين ، فلا يمكن شيء أن يكون هو وأن يكون نقيضه في نفس الوقت . فهذه القانون عن يستمد من الخبرة الحسية (التجربة) ، فيحصل وصف الـ *a posteriori* في مقابل الـ *a priori* - (لترجم)

الحاصل ، ومن هنا تتضح الحاجة في رأى سارتر الى تجديد المنهج الماركسي ، ولاحظ هنا أن سارتر يصف المنهج الذي تقسمه الوجودية الى الماركسية بأنه منهج كشفى *heuristic* بمعنى أنه منهج يستهدف اكتشاف الحقيقة ، كذلك فهو منهج دياكتيكي في الوقت ذاته بمعنى أنه يتعامل مع المجري الحقيقي للوقائع من خلال تياراتها المتفاعلة والمتشابكة وليس كما يفعل الماركسيون الذين يطرحون مقولاتهم الجاهزة ثم يزعمون مع هذا أنهم دياكتيكيون .

من هنا فإن سارتر يدرس على سبيل المثال سيرة فلوير أو روبسبير من خلال الدراسة المتصقة لظروف المرحلة التاريخية التي تعمل على تشكيل المرحلة . وهذا المنهج يطلق عليه سارتر اسم المنهج التقسيمي الارتدادي *Progressive-regressive method* فهو تقسيمي لأنه يعتمد في تفسيراته على أهداف البشر وهم يتطلعون الى الامام ، وهو ارتدادي لأنه ينظر الى الظروف التي أحاطت بهؤلاء البشر وهم يحاولون تحقيق أهدافهم ، ولعل أبرز الأمثلة التي يقدمها سارتر لتوضيح منهجه هذا يتمثل في دراسته لفلوير ، وهو يسارع منذ البداية الى تصنيف فلوير بأنه واحد من أبناء البورجوازية ، لكنه لا يلجأ الى هذا التصنيف بنفس الطريقة التي يستخدمها الماركسيون الكسالي ، فما هذا التصنيف الا البداية فحسب اذ سرعان ما ينتقل الى التعرف على ما فعله فلوير في ظل ظروفه الطبقية لكي يتعالى على هذه الظروف ، وفي رأى سارتر أن فلوير قد واجه أنماطا مختلفة من البدائل والاحتمالات وهو يتجه الى تحقيق الطابع الموضوعي لاغترابه الذاتي ، وهكذا خلق نفسه خلقا كمؤلف لمدام بوفاري يتجسد فيه انتماؤه المرفوض من جانبه - للبورجوازية الصغيرة . وعلى هذا يمكن أن ننظر الى هذا الخط الذي اختطه فلوير لحياته على أنه لحظة من لحظات مشروعه ، والمشروع هنا مصطلح وجودي كثيرا ما يستخدمه سارتر في كتاباته ، وقد تشكل هذا المصطلح أساسا من خلال أهم أعماله وتعتي به مؤلفه « الوجود والعدم » (١٩٤٣) حيث يعرف المشروع بأنه ذلك النمط من الحياة الذي يختاره الانسان لنفسه ، والذي يشكل نفسه في الواقع من خلاله ، ومن ثم فإن مشروعنا ما هو الا صيغة معينة نحاول أن نصوغ أنفسنا طبقا لها . أما عن فلوير فقد كان مشروعه متمثلا في جعل نفسه مؤلفا ، أو بمباراة أكثر دقة مؤلفا لمدام بوفاري وعدد آخر من الأعمال القصصية ، وفي رأى سارتر فإن هذا المشروع له دلالة معينة فهو ليس مجرد نمط بسيط من أنماط السلب ، انه ليس مجرد فرار من مازق البورجوازية الصغيرة ولكنه أولا وقبل كل

شيء نوع من الإيجاب ، نوع من محاولة الخلق الموضوعي لكل متكامل يؤكد ذاته في مواجهة العالم . ان مشروع فلوير ليس مجرد قرار بالكتابة ، ولكنه قرار بالكتابة على نحو معين يقدم به نفسه للعالم وهذه هي الدلالة الخاصة للأدب باعتباره نوعا من النفي للظروف التي اثبتت منها ، وباعتباره في نفس الوقت الحل الموضوعي للتناقضات التي تطوى عليها هذه الظروف .

ان كل انسان يحدد نفسه من خلال مشروع واثنا نصيب ما نحن عليه من خلال أفعالنا ، وهي فكرة عبر عنها سارتر في العديد من أعماله المبكرة ، وعلى سبيل المثال نجد أن « جارسان » في « العالم المطلق » يحاول أن يؤكد أنه إنسان نبيل الطبع حتى وإن كانت أفعاله تتسم بالجبن لكن « لسيان إيتيه » يواجه جارسان بأن الإنسان ليس له طبيعة إلا طبيعة أفعاله فمن كانت أفعاله جبانة كان طبعه هو الخسة والجبن ، فما نحن في النهاية إلا ما نفعل ، كذلك نجد أن سارتر يؤكد في نفس الوقت أن ما نفعله هو في الواقع ما نختاره لأنفسنا ، ولو أننا اخترنا اختيارا مخالفا لعلنا فعلا مخالفا ، ومن ثم فإن الإنسان مسئول مسئولية تامة عن أفعاله طالما أنه كائن محكوم عليه بالحرية ، وأن الحرية بالنسبة له هي قضاؤه وقدره ، وهكذا نجد أن جارسان في « العالم المطلق » كان يمكن أن يختار اختيارا مختلفا وأن يموت بطلا ، وبالمثل كان يمكن لفلوير في العالم الواقعي أن يختار اختيارا أسوأ ، وأن يحيا كعاطل يقتات من ربح أملاكه وليس كفلوير مؤلف مدام بوفاري .

ويلاحظ أن فكرة المشروع يوردها سارتر في « الوجود والعدم » باعتبارها مرتبطة بالوجود أما في « النقد » فهو يوردها على أنها نوع من الانسلاخ الذي يمارسه الإنسان في مواجهة الوجود ، ويتحدث سارتر عما يعنيه بالوجود في هذا المجال مقرا أنه :

(ليس هو الوجود المادي أو وجود الأشياء في ذاتها ولكنه نوع من الاتوازن الدائم والسعي المستمر إلى التوضيح ، وهذا النزوع إلى التوضيح يتخذ أنماطا تختلف باختلاف الأفراد ، تبعا لتباين كل مشروع إزاء البدائل المختلفة ، ذلك أن كل فرد يحقق بديلا من البدائل عن طريق استبعاد البدائل الأخرى ، وهذا ما نطلق عليه نحن الوجوديين « الاختيار » أو « الحرية ») ، ويتضح من النص السابق الذي أوردناه من كتاب « نقد العقل الديالكتيكي » أن سارتر ما يزال محتفظا بالنظرية الوجودية في الحرية ، وهي نظرية لا تلتقي بحال من الأحوال مع التصور الماركسي القائم على مبدأ الضرورة .

وعلى الرغم من كل ما يذكره سارتر في بداية « النقد » من أن الماركسية هي الفلسفة الأصلية وأن الوجودية مجرد أيديولوجية ، فإن من الواضح أن جانباً كبيراً من هذا التكامل المزعوم بين الوجودية والماركسية ما هو في حقيقة الأمر إلا استسلام للماركسية لا الوجودية داخل عقيدة أشمل ، ولكي يخفف سارتر من وقع الصدمة المترتبة على هذا الوضع نجد أنه يستعني بمفهوم البراكسيس ، وهو المفهوم الذي كثيراً ما يستخدمه ماركس وأتباعه ، وأن كانوا في الواقع لا يستخدمون هذا المصطلح بنفس المعنى في سائر الحالات ، بل أنهم يستخدمونه بمعان متفاوتة نورد منها ما يلي :

١ - البراكسيس بمعنى الفهم المشترك باعتباره مقابلاً للتأمل النظري .

٢ - البراكسيس بمعنى « الفعل » أو الطرف المقابل للتأمل .

٣ - البراكسيس بمعنى النشاط التجريبي أو النشاط العلمي أو العمل في المجال الصناعي .

وهنا نجد أن سارتر يتلقف هذا المفهوم الماركسي الفاض ، ويشيء من البراعة بجعل منه مرادفاً على نحو ما لمفهوم المشروع في الفلسفة الوجودية ، وبعبارة أدق فإن سارتر يستخدم مفهوم البراكسيس لكي يحقق الماركسية بفهمه هو عن المشروع بما يتضمنه هذا المفهوم من القول بحرية الإرادة ، وهكذا فلئن كانت فكرة « البراكسيس » تقبل التفسير بحيث تعني ما تعنيه فكرة المشروع ، وإذا كان الماركسيون يؤمنون بالبراكسيس فإن هذا يعني أن الماركسيين يؤمنون - دون أن يدروا - بحرية الإرادة .

ومع هذا فما كان لسارتر أن يتوقع أن تمر هذه المفاصلة للذات دون أن تواجه بالتحديات ، فالمشروع بحكم تعريفه هو ما ينهض به بشر يتسمون بحرية الإرادة ، أما البراكسيس وعلى الرغم من المعنى القضاضي الذي يستخدم به اللفظ فإنه يشير دائماً إلى ما ينهض به البشر في ظل الوعي التام بقوانين الضرورة ، وعلى هذا وكما أسلفنا من قبل فإنه إذا أمكن التوحيد بين فكرتي « المشروع » و « البراكسيس » فإن « الماركسي » لا « الوجودي » هو الذي سيضطر إلى مراجعة مقولاته فراجعة جذرية .

ولنتنقل الآن إلى النقطة الثانية التي يتمثل فيها التباين الفكري بين الماركسية والوجودية ونعني بها النزعة الفردية لدى الفلسفة الوجودية ،

ذلك أن الوجودية كما نعهدها بوجه عام ، وعند سارتر بوجه خاص تنطوي على نزعة فردية متطرفة في حين أن الماركسية - (وهذا هو أبرز ما يميزها) يرفض النزعة الفردية وترى أن الإنسان ينبغي النظر إليه في إطار المجتمع أو داخل الإطار الانساني الشامل ، وسارتر يحاول حل هذه المعضلة في « النقد » بأن يضع نظرية في المجتمع يصفها بأنها تنتمي إلى الماركسية في الوقت الذي تنتمي فيه إلى الوجودية ، فإلى أي حد نجح في هذه المحاولة ؟ اننا مرة أخرى نجد سارتر يحاول على طريقته الخاصة الاستفادة من المصطلحات الماركسية ، وهو هنا يستحضر المصطلح الماركسي « الاغتراب » محاولاً أن يضيف عليه معنى وجودياً ، ومرة أخرى نصير إلى أن معنى الاغتراب عند ماركس يختلف اختلافاً بيناً عن معناه عند سارتر ، فبينما ينشأ الاحساس بالاغتراب عند ماركس نتيجة للاستغلال الذي يمارسه الإنسان ضد الإنسان ، نجد أن الاغتراب عند سارتر يمثل سمة عامة من سمات الأزمة الانسانية ، وعلى هذا فإن الاغتراب في مفهوم سارتر لا يمكن فهمه إطلاقاً في إطار اللغة الماركسية ، والواقع أن ماركس وسارتر كليهما قد استمدا فكرة الاغتراب من هيجل ، ومن ثم فإن نظرية سارتر في الاغتراب ما هي الا مفهوم هيجل أضفى عليه طابع الوجودية ، وليست مفهوماً ماركسياً تم صبغه بالصيغة الوجودية .

ومن ناحية أخرى فإن الاغتراب كما عرض له سارتر في « الوجود والمعدم » يتسم بأنه ذو طابع ميتافيزيقي ، في حين أنه في « النقد » يستهدف كما أسلفنا إقامة « الانثروبولوجيا » في مواجهة « الاونتولوجيا » وهو ما حدا به في هذه المرة إلى أن يقدم مبررات سوسيولوجية لذلك المداء الأزل الذي تتسم به العلاقات البشرية والذي ظلماً صوره على أنه سمة أساسية من سماتها ، والمبدأ الذي يطرحه سارتر في هذا المجال هو العجز في الموارد المتاحة Shortage أو الندرة Scarcity (١) .

ذلك أن التاريخ البشري بأسره - فيما يقول سارتر - هو تاريخ العجز في الموارد وهو في نفس الوقت تاريخ النضال المرير ضد هذا العجز ، ومع هذا فإن البشر لم يتح لهم من الموارد في أية مرحلة من مراحل التاريخ ما يكفي لاشباع سائر الحاجات ، وهذه هي الندرة ، وطبقاً لما يطرحه سارتر في « النقد » فإن الندرة هي التي تضفي العقلية على العلاقات البشرية ، إنها المفتاح الحقيقي لفهم اتجاهات البشر بعضهم نحو البعض

(١) يستخدم سارتر مصطلح « الندرة » بنفس القهوم الذي يستخدم في علم الاقتصاد في عدم كفاية الموارد المحددة بالنسبة لاشباع الحاجات الاساسية اللامحدودة - (انترجم)

الأخر ، وهي كذلك المنخل الى فهم سائر الأبنية الاجتماعية التي انماها
البشر طيلة حياتهم على الأرض . ان الندرة توحد البشر وتفرقهم في نفس
الآن فيما يقول سارتر ، انها توحدنا لاننا من خلال تضافر جهودنا ، ومن
خلال هذا التضافر وحده يمكن أن نفاضل بنجاح ضد المعجز في الموارد ،
وهي تفرقنا لأن كلا منا يعلم أن وجود الآخرين هو الحائل ما بينه وما بين
أن ينضم بالوفرة ، وهكذا فإن الندرة هي محرك التاريخ ، والبشر
لا يستطيعون القضاء عليها تماما ، انهم ازاء هذا المطلب العسير لا حول لهم
ولا طول ، وكل ما يستطيعونه هو أن يتضافروا من أجل محاولة قهرها ،
وبالها من مفارقة تلك التي يطوى عليها مثل هذا التضافر . ان كل واحد
من المتضافرين يدرك أن وجود الآخرين هو الذي خلق الندرة وهو في نفس
الوقت السبيل الى مواجهتها .

انني غريم لك ، وأنت غريم لي ، وعندما اعمل مع الآخرين مناضلا
معهم ضد الندرة فأنني أعمل مع أولئك الذين جسدوا من هذا العمل أمرا
ضروريا ، ومن خلال عني أطعم خصومي وغرمائي ، وهكذا فإن الندرة
لا تشكل اتجاهاتنا ونزعائنا نحو العالم الطبيعي فحسب ، ولكنها تشكل
اتجاهاتنا نحو جيراننا من البشر ، انها تجعلنا جميعا غرما ، لكنها تجبرنا
في الوقت ذاته على أن نتعاون مع غرماننا طالما أن الانسان عاجز بمفرده ،
وطالما أنه لا يستطيع النضال ضد الندرة الا من خلال تقسيم العمل وما الى
ذلك من أوجه النشاط المشترك .

ومن ناحية أخرى فنحن اذا نظرنا الى الطبيعة لوجدنا انها غير مكتوفة
برفاهية الانسان ولا مبالية بما فعل ، ومع هذا فإن نظرنا الى العالم الذي
نسكنه لوجدنا أن جانباً منه هو عالم الطبيعة اللامبالية ، أما الجانب الآخر
فقد صاغه أسلافنا على مدى تضالهم الطويل ضد الطبيعة ، لهذا يطلق
سارتر على هذا العالم عالم الفعالية والهمود *Practico-inert* ،
انه عالم الفعالية أو بعبارة أخرى عالم البراكسيس بمقدار ما شكله سكانه
الحاضرون والسالفون ، وهذا هو العالم الذي صنعه الانسان ، ومع هذا
فهناك جانب آخر من العالم يتسم بالسلبية والهمود ، انه عالم الطبيعة
الذي لا يملك الانسان الا أن يعمل فيه جهده ، ومن سرخية المفارقات أن
كثيراً من الأفعال التي حاول الانسان من خلالها أن يجعل العالم أكثر
احتمالاً ، وأن يقلل من وطأة الندرة ، قد أدت الى عكس المقصود منها
اذ ترتب عليها أن أصبح العالم أكثر سوءاً من ذي قبل ، ويضرب سارتر
لذلك مثلاً بالفلاحين في الصين الذين اقتلعوا أشجار الغابات ليبتنوا بها
المنازل أو لكي يستخرجوها في الوقود ، فقد توسعوا في ذلك الى الحد

الذى حول غاياتهم الى أرض جديده مفتره ، وهو ما ترتب عليه تعرضهم لكوارث الفيشانات بشكل مطرد ، كذلك فان البشر كثيرا ما لاقوا الويلات نتيجة للكثير من مخترعاتهم فى هذا العالم ، عالم القتالية والهمود ، وهكذا فى مثل هذا العالم المتسم بالمداء الذى تحدد النشرة اطواره ، يصبح الانسان عدوا للانسان ، أو بنى تعبير سارتر فان الانسان يصبح مضادا للانسان أى أنه يصبح الانسان المضاد Le contre homme ، ويسعى سارتر فى النقد « فيصور هذه المقارقة فى عبارة فيها من الدرامية ما يؤهلها لأن تكون حوارا فى إحدى مسرحياته :

« لا شيء على الاطلاق ، لا الوحوش الضارية ولا الميكروبات أشد الغزاة للانسان من ذلك الكائن الذكى ، أكل اللحوم الذى ينتمى الى فصيلة القسوة ، ذلك الكائن الذى يعرف كيف يطارد وكيف يتعقب ، والذى يستغل ذكائه لتحقيق هدف محدد يسمى اليه ، ألا وهو تدمير الانسان .. هذه الفصيلة من الكائنات المربعة تتمثل فيما نحن .. انها ما يراه الانسان فى الآخر عندما يجمعهما معا سياق النخرة » .

هكذا يطرح سارتر فى « النقد » تفسيراً اقتصادياً لملاقات التضاد والمدواة بين الانسان والانسان ، ثم نأتى بعد ذلك الى لمسة دياكتيكية لملاقات التضاد هي « النفي » لملاقات التبادل ، فى حين يتشمل « نفي النفي » فى تضافر البشر فى محاولتهم قهر « النخرة » ، وهذه هي نظريه سارتر الدياكتيكية فى أصل المجتمع .

ومن الجدير بالاشارة هنا أن سارتر يفرق بين صورتين من صور البنية الاجتماعية أولاهاما تتمثل فى كتابات المفكرين السوسولوجيين الفرنسيين فى أوائل القرن التاسع عشر ويسمىها سارتر بالسلسلة (١) أما الأخرى فيطلق عليها « الجباعة » (٢) وكلتا الصورتين تتباينان تبايناً أساسياً ، فالسلسلة هي مجموعة من البشر الذين لا يوجد بينهم الا القرب فى المكان الخارجى ، وبعبارة أخرى فهم لا يمثلون نوعاً من الكيان الكلى الذى يشعر به فى أعماله كل واحد منهم ، أنهم فيما يصورهم سارتر أشبه ما يكونون بطابود يقف فى انتظار الأنوبيس ، ففى هذه الحالة تمجد أن

Series (١) فى الترجمة الانجليزية
Group (٢) فى الترجمة الانجليزية

هناك جمعا بشريا لا سبيل الى انكاره ، بدليل أننا نستطيع أن ننظر اليهم وأن نحصى عددهم . الخ ، وإن كل واحد منهم واقف لنفس الفرض الذي يقف سواء لأجله ، غير أننا لا نستطيع القول بأنهم كمجموعة لديهم غرض واحد مشترك . ذلك أن أحدا منهم لا يعنيه شأن الآخر ، بل أن كلا منهم في الحقيقة خصم للآخر ، ذلك أن كلا منهم يتحنى في أعماقه لو لم يكن الآخرون موجودين حتى يظهر بمقد في الأتوبيس . إن كل واحد منهم من كثيرين ، وإن عدد المقاعد الخالية لن يكفيهم جميعا ، لهذا فإن جميع الواقفين يرتضون الالتزام بمسلسل معين أى بطاير يحدد دور كل واحد منهم ، تجنباً للتراحم أو الاقتتال على محطة الأتوبيس ، والواقع أن تكوين دور مسلسل كالذي يمثل طايور الأتوبيس ما هو في رأى سارتر الا نوع من التعاون المتبادل السلبي الذي يمثل تقياً للمداوة وتقياً لنفسه في الوقت ذاته ، ذلك أن الواقفين في الطايور إنما يمثلون صيغة « الجمع » من خلال صيغة « الفرد » ، وهنا يؤكد سارتر أن الحياة الاجتماعية بأسرها حافلة بهذا النوع من السلاسل ، فالمدينة سلسلة من السلاسل ، والبيروقراطية كذلك سلسلة من السلاسل التي يراعى كل واحد من أعضائها وحدانية الآخرين .

فاذا انتقلنا الى الصورة الثانية من صور التجمع البشري والتي يطلق عليها سارتر « الجماعة » كما أشرنا من قبل ، لوجدنا أن الجماعة تختلف عن السلسلة في أن لها هدفاً واحداً مشتركاً يجمع كل أفرادها كما هي الحال في فريق كرة القدم ، إن الفارق بين السلسلة والجماعة فارق داخلي ، فإنت لا تستطيع أن تدرك فارقاً بمجرد النظر من الخارج ، لأن الفارق الحقيقي يكمن فيما عاهد عليه نفسه كل عضو من أن يعمل كجزء من المجموع ، وطبقاً للتعبير السارترى فإن الفارق الحقيقي يتمثل في قيام كل عضو بتحويل البراكسيس الفردي الى براكسيس جماعي ، وعلى سبيل المثال فإن الكادحين يمكن أن يتحولوا الى جماعة إذا تصاعدوا على الاشتراكية .

ويلاحظ أنه في حين تتسم الجماعة بالفعالية ، فإن السلسلة تتسم بالمجز ، وهو أمر يدعي طالما أن كل واحد من أعضائها قد حصر نفسه داخل دائرة البراكسيس الفردية الخاصة به وحده ، ونتيجة للفعالية التي تتسم بها الجماعة نجد أنها هي التي تحتل الأهمية الأولى في الوجود الاجتماعي .

لقد نشأ المجتمع البشري فيما يلاحظ سارتر نتيجة لادراكنا لتلك

الحقيقة الواضحة وهي أننا إما أن نعيش مما من خلال التصول أو أن
يضي بعضنا على البعض من خلال الصراع .

وهكذا يتضح مرة أخرى أن الندرة هي القوة المحركة ، فهي وحدها
ولا شيء سواها ما يجبر البشر على أن يعملوا بها ، ومن ثم فإن سارتر ينظر
إليها باعتبارها المصدر لتكوين التجمعات البشرية والتي تتخذ في الغالب
شكل الجماعات لا شكل السلاسل ، وهو تطور هذا التصور بأن يدخل
عليه ثلاثة أفكار تمنحه لونه المميز ، تلك الأفكار الثلاثة هي : التمهيد -
المنف - الرعب ، فالجماعة تنشأ حينما يتعهد كل فرد بأن يصبح عضوا
فيها وألا يخرج عليها ويخون عهده . أن هذا التمهيد لابد أن يوضع موضع
التنفيذ ، ولابد أن تضمن الجماعة استمرار سريان هذا العهد ، ومن هنا
يأتي دور العنف والرعب . أن الخوف هو الذي دفع إلى إنشاء الجماعة ،
وكما أنشأها أول مرة فهو الذي يحافظ على استمرارها ، وسارتر يطلق
اسم « الرعب » على هذا النمط من الخوف الذي يعمل على استمرار وجود
الجماعة ، ويلاحظ أن عامل « التمهيد » وعامل « الرعب » كليهما مرتبطان
بالعنف باعتبار هذا الأخير هو ما تمارسه الجماعة ضد الخارجين عليها
ومن ناحية ثانية يلاحظ سارتر أن سائر الجماعات يتهدها خطر دائم
يتمثل في احتمال تحللها وتحولها إلى سلاسل ، وهو خطر يدركه واحد من
أعضائها ، ومن ثم فإن الرعب هو الضمانة الأساسية لاستمرار بقاء
الجماعة ، فإذا انتقلنا إلى المنظور الديالكتيكي وجدنا أن الرعب هو عنف
ينفي نفسه ، فالعنف من وجهة النظر الديالكتيكية هو نوع من الأخوة ،
لأنه هو الذي يرغم البشر على التأخي في حياتهم ، وهو الذي يضمن استمرار
هذا التأخي طالما أن من تسول له نفسه أن يخرج على مقتضيات « الأخوة »
سبب نفسه معرضا للعنف ولعل أهم الأمثلة التي يقدمها سارتر للجماعة
هو ما يتمثل في الدولة ، فالدولة جماعة تعيد بناء نفسها بلا انقطاع
وتتغير من مكوناتها من خلال التجديد الجزئي لأعضائها وهنا يلاحظ سارتر
أن أية جماعة منصورة في بوتقة واحدة سرعان ما تفرز قادتها ، ثم هي
تحاول بعد ذلك أن تكتسب سمّة الدوام من خلال إقامة المؤسسات ، وهذا
هو في الواقع أساس السلطة ، ومن ناحية أخرى فالسلطة مرتبطة بالرعب
يعني أن من يتبوأ موقع السلطة هو شخص قد خولت له الجماعة أن يمارس
الارعاب بشكل شرعي ومن هنا يتضح فارق آخر بين نمط الجماعة ، ففي
السلسلة « أنا لطيف » لاني « مضطر إلى الطاعة » أما في الدولة فإنا لطيف نفس
في الحقيقة طالما أننا تماهت على أن نكون عضوا فيها ، وطالما أننا قد خولت
السلطة حقها في إصدار الأوامر وبطبيعة الحال فإن سارتر لا يقول بأن كل

شخص قد قطع على نفسه فعلا وبشكل مباشر مثل هذا العهد الشخصي ، إذ أن مثل هذا العهد قد يفهم بشكل ضمني ، أو بشكل غير مباشر من خلال التمثيل النبائي ، لكنه في جميع الحالات عهد على أية حال ..

ويبقى أخيرا في هذا المجال أن نشير إلى أن سارتر يرى أن الرعب لا يعني الأخوة فحسب ، ولكنه يعني الحرية أيضا في تصوره ، ذلك أنني عندما أعمد بشكل حر إلى دمج المشروع الخاص في المشروع العام للجماعة وهو الدولة ، وعندما أخضع لأوامر السلطة التي تهتت بطاعتها ، تلك السلطة التي يدعمها من ناحية ، ولكنها تعمل لمصلحة الدولة ككل من ناحية أخرى ، فأننى أستعيد حريتي مرة أخرى .

تلك هي باختصار نظرية سارتر في البنيان الاجتماعي ، والسؤال الآن إلى أي حد يمكن اعتبارها نظرية ماركسية ؟ الإجابة على هذا السؤال هي ببساطة أن هذه النظرية سارتريّة خالصة ، فهي تتسق تماما مع نظريته في العلاقات الإنسانية التي سبق أن عرض لها في كتابه «الوجود والعدم» وكما جسدتها في مسرحيته «العالم المعلق» عبارة وردت على لسان إحدى الشخصيات تقول بأن الآخرين هم الجحيم ، وهذه النظرية يمكن تلخيصها كما يلي : اننى اذا تكلمت فأنا أحول نفسى بواسطة الكلمات من ذات إلى موضوع ، اننى حينما أتفوه بالكلمات ، وحين يسمعه الآخرون فإنها تغدو أشياء في العالم الخارجى ، أشياء يمكن للآخرين أن يسمعوها ، وأن يفكروا فيها ، وأن تصبح مدارا لأحاديثهم هم . وهكذا تصبح كلماتي جزءا من مفردات عالمهم ، أننى أفقد ملكيتي لكلماتي بمجرد أن أتكلم ، كما تفقد هذه الكلمات انتمائها إلى ، ولن يعود يوسمى أن أتكلم في مسارها بعد أن أتفوه بها ، وهذا هو ما حدا بسارتر إلى القول بأن الإنسان عندما يحاول التواصل مع الآخرين ، أو حتى بمجرد أن يصبح مرئيا أو مسموعا من سواء ، فإنه يفقد جزءا من ذاته ، ليصبح هذا الجزء منتبها إلى سواء ، انه سيتوقف عن كونه ذاته بالنسبة لنفسه ، وسوف يصبح هو الآخر بالنسبة لشخص « آخر » ، اننى حين أتكلم لن أصبح نفسى بل سأغدو الآخر بالنسبة لك وسوف تغدو الآخر بالنسبة لى .
وإن وجود الآخر هو الذى يجعلنا نتحول دائما إلى موضوعات بعد أن كان كل منا ذاتا ، وهكذا فإن وجود الآخرين هو الذى يسلبنا حريتنا الكاملة ،

ويلاحظ هنا أن المصطلح الذي يستخدمه سارتر للدلالة على كينونة الغير هو الغيرية (١) Alterite

والواقع أن نظرية الغيرية هذه (والتي يرجع الفضل فيها أساسا الى هيجل) قد طورها سارتر في بدايات عرضه للوجودية في كتاب « الوجود والمعدم » ، حيث كان يرى أن المعوقات بين البشر لابد أن تتسم بالتوتر المتبادل لأن كل شخص حينما يعامل الآخرين كموضوعات فهو يسلبهم جانباً من حريتهم ، وهذا هو ما حدا بسارتر في « الوجود والمعدم » الى القول بأن العلاقات بين البشر هي أنماط من الصراع الميتافيزيقي ، حيث نجد أن كل شخص يحاول أن يلفي سواء ، ويسلبه حريته من خلال تحويله الى موضوع أو الى غمى، من الأشياء الموجودة في العالم ، وفي المقابل نجد أن كل شخص يدافع عن حريته ويقاوم باستمرار عملية تحويله الى موضوع ، وهكذا يخلص سارتر في « الوجود والمعدم » الى أن العلاقات الواحدة الممكنة بين البشر هي تلك التي تتجه الى السادية أو الى الماسوكية ، ومن ثم فإن علاقات الانسجام والحب والتآلف هي أنماط مستحيلة من العلاقات البشرية ، ويبقى الصراع وحده نمطا أزليا دائما لهذه العلاقات .

وفي « النقد » ظل سارتر محتفظا بهذا التصور للعلاقات الانسانية التي يسودها التوتر والصراع ، ويفيب عنها التآلف والحب ، ولا يجمعها الا « التمهيد » من ناحية و « الرعب » من ناحية أخرى ، وحتى حينما يتجمع البشر بفعل هذين العاملين في صيغة « الجماعة » ، فإن هذه الصيغة تظل دائما مهددة بخطر التحلل والتحول الى صيغة « السلسلة » أو ربما الى الكيانات الفردية المتناثرة ، وباختصار فإن « النقد » تختفي منه تماما تلك المقولة الأرسطية الشهيرة وهي أن الإنسان كائن اجتماعي .

ولما كان هذا التصور الذي يطرحه سارتر في « النقد » ما يزال شديد القرب من تماثيله الأولى ، فإن هذا يعنى أنه ما يزال شديد البعد عن التعاليم الماركسية والحق أن ماركس رغم غموضه في بعض الجوانب ، فقد كان واضحا بل شديد الوضوح في رفضه لذلك التصور الذي ينظر الى الإنسان باعتباره كيانات فردية متنافسة ، وفي رأى ماركس أن

(١) آثرت أن أترجم مصطلح Alterite بالغيرية . فيها القارىء الى ان مصطلح الغيرية في اللغة العربية يستخدم أحيانا وبخاصة في مجال الفلسفة الخلقية بمعنى مختلف تماما ، لا أنه يستخدم كترادف للمصطلح الأجنبي Altruism في الانجليزية Altruisme في الفرنسية ، وفي هذه الحالة فإن الغيرية بهذا المعنى يقصد بها الإيثار وليس هذا هو ما يشير اليه اللفظ Alterite كما يستخدمه سارتر - (لترجم) .

الطبيعة الاجتماعية هي الوضع الطبيعي للإنسان ، وهكذا فإن كل ما يذكره سارتر عن « التمهيد » و « الرعب » كأساس لتكوين المجتمعات ، إنما يقف على طرف النقيض من التصور الماركسي .

ومن ناحية أخرى فإن تصور سارتر للنسرة لا يلتقي مع أسس علم الاقتصاد الماركسي الذي ينظر إلى النسرة باعتبارها مفهوماً بورجوازيًا أرساه مالتس والاقتصاديون الكلاسيكيون الذين ما هم في الحقيقة إلا دعاة «أيديولوجيون لبورجوازية» ، لقد عاش البشر معاً في ظل الشيوعية البدائية وعندما اكتشف الإنسان الحديد ، وظهرت الأدوات الحديدية ، تمكن بعض البشر من استغلال البعض الآخر (١) ، وقد استطاع بعض البشر في عصرنا هذا بفضل ملكيتهم لأدوات الإنتاج أن يمارسوا استغلالهم للعمال من أجور ضئيلة لا تكفي إلا لبقاء العمال بالكاد على قيد الحياة ، وهذه هي خلاصة نظرية فائض القيمة الماركسية والتي لا يمكن اعتبارها نظرية مؤسسة على النسرة ، فالنسرة في رأي ماركس ليست ذات طبيعة متميزة ولكنها نتيجة لاستغلال الإنسان للإنسان .

وهكذا يتبين لنا أن سارتر قد فشل فشلاً واضحاً فيما يستهدفه من القامة ماركسية محدثة ، بل إن المرء حين يطالع « النقد » وما إن يضي قسماً في صفحاته حتى ينتابه انطباع بأن سارتر قد نسي الأهداف التي استهدفها من تأليفه ، وأنه قد نسي كذلك كل ما يذكره في الفصل التمهيدي عن الماركسية باعتبارها الفلسفة الأصلية ، وأن الوجودية ما هي إلا مجرد أيديولوجيا ، واعتباراً من ص ١٥٣ من « النقد » ينحطف المسار تماماً حين يقرر سارتر أن ملامحة العقل الديالكتيكي للوجودية ما هي إلا تقطع بدءاً للتدليل على أن المنهج الديالكتيكي منهج يتسم بالعمومية والضرورة من حيث هو قانون للوعي ، ومن حيث هو أساس عقلي لهيكل الوجود ، وهكذا يصل طموح سارتر بالمنهج الديالكتيكي أكثر مما وصل إليه طموح ماركس

(١) نزيد هذه النقطة أيضاً للقارئ بأن تقدم له تعريفاً موجزاً بالمادية التوافقية (النظرية الماركسية في التاريخ) والتي ترى أن الفن الإنساني هو الذي يتحكم في تحديد ملامح النظام الاجتماعي والاقتصادي بل ويتحكم أيضاً في مسار التاريخ ، ففي العصر الحجري كانت الهجرة هي أدوات الإنتاج وهي قوام الفن الإنساني لذلك العصر ، وبطبيعة الحال فإن هذا الفن الإنساني « يختلف » لم يكن يسمح بقدر من الإنتاج يزيد عن حجم الاستهلاك وعلى هذا فقد استحوذت الملكية الفردية لأنه لم يكن هناك بداعة ما يمكن تملكه بشكل فردي وهكذا كانت الشيوعية البدائية أمراً حتمياً تفرضه ظروف الإنتاج المتخلف ، غير أن الأمر قد اختلف باكتشاف الحديد و ظهور الآلات الحديدية التي ترتب عليها لأول مرة فائض في الإنتاج يصلح لأن يكون موضوعاً للملكية الفردية - (للترجم) .

نفسه ، بل أن سارتر يتجاوز في طموحه هذا ما أورده هو نفسه في الفصل التمهيدى « فى المنهج » من أن صدائقية ديكرت ولوك وكانط وهيجل وماركس ينبغي أن ننظر إليها فى سياق عصرهم ، انه يتجاوز هذا حين يطرح نسقه الخاص باعتباره ذا صدائقية مطلقة لأنه تعبير عن البنيان العقل للوجود ، فيأله من طموح اكبر بكثير مما يذكره عن الوجودية باعتبارها مجرد ايدىولوجيا .

ومن ناحية ثانية فإن محاولة سارتر تحديث الماركسية ليست فى حقيقة أمرها تحديثا بقدر ما هى عودة للفكرى الى فلسفة القرن التاسع عشر والثامن عشر بل وربما السابع عشر أيضا ، وبغض النظر عن المصطلحات التى يستخدمها سارتر كالحرية والرعب والأخوة (وهى بمصطلحات يمكن ردها الى روبسبير) ، فإن النظرية التى يطرحها سارتر فى مجال تفسير الظاهرة الاجتماعية ما هى الا نمط من أنماط نظرية العقد الاجتماعى . نمط يتطابق فى معظم جوانبه مع ما قال به الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز فى القرن السابع عشر ، مع ملاحظة أن الاضافة التى اضافها سارتر الى نظرية هوبز والتى تتمثل فى فكرة الندرة هى اضافة مأخوذة من الفيلسوف الاسكتلندى دافيد هيوم وهو أحد نقاد هوبز فى القرن الثامن عشر .

وصحيح أن هوبز لا يستخدم لفظ « العنف » لكنه يستخدم لفظ « الحرب » وهو كذلك لا يستخدم لفظ « التمهيد » بل يستخدم « العقد » ، وهو لا يتحدث عن « الرعب » بل يتحدث عن السلطة التى تفرض السلام على الجميع من خلال ما تلقىه فى نفوسهم من الوحشية والمهابة ، كل هذا صحيح ، ومع هذا فإن نظرية سارتر ما تزال هى نظرية هوبز رغم اختلاف التسميات .

والحق أنه لا هوبز ولا سارتر قد طرحا نظرية للعقد الاجتماعى على ذلك النحو الذى طرحه لوك وروسو إذ ان ما طرحاه هو نظرية تقوم على محورى الوعد والقوة لا على محور التعاقد ، ومن ناحية ثانية فإنه على الرغم من أن نظرية سارتر فى السلطة صاحبة السيادة أكثر تعقيدا من نظرية هوبز ، الا أن ما يقول به سارتر هو فى نهاية المطاف نفس ما قال به هوبز من أن الخوف هو أساس المجتمع السياسى . وأن الحاكم صاحب السيادة ما هو الا شخص قد خوله الناس أن يفعل ما يشاء فعلة غسانا للأمن والسلام ، وأنه فى الواقع يعيد اليهم حريتهم حينما يرغمهم على الاذعان لمشيئته ، كذلك مثلما نجد أن هوبز يرى أن أساس استمرار المجتمع

السياسى هو الخوف من العودة الى الحالة الطبيعية (١) بما تنطوى عليه من غياب الأمن ، فاننا نجد سارتر يرى أن أساس استمرار المجتمع السياسى هو الخوف من تحله وتحوله من نمط الجماعة الى نمط « السلسلة » .

وهكذا يتبين لنا أن هذه النظرية السارتريّة إنما هي نظرية هوبزية خالصة فى جيلتها وتفصيلاتها ، وحتى تلك الاضافة التى أضافها سارتر الى نظرية هوبز والمتعلقة فى مفهوم « الندرة » ، فهى مستمدة بحدوثها من هيوم الذى بدوره فى مؤلفه الشهير « بحث فى الطبيعة البشرية » حيث يسجل فى واحدة من أهم فقرات الكتاب أن : « الطبيعة لا تبدى من القسوة ازاء أى نوع من الكائنات مثل ما تبدى ازاء الانسان ، فالانسان هو الحيوان الوحيد الذى يلقى من فظاظة الطبيعة ما لا يلقاه أى حيوان آخر يشاركه فى الحياة على سطح المعمورة ، لقد زودته الطبيعة بقدر لا نهائى من الرغبات والاحتياجات فى الوقت الذى زودته فيه بإمكانات متواضعة لاشباع هذا الكم اللانهائى من الاحتياجات ، ومع هذا فإن الانسان يستطيع من خلال الحياة الاجتماعية أن يرمم أوجه نقصه وعجزه ، وأن يرقى الى مستوى الكائنات الأخرى بل وأن يتجاوز هذه الكائنات ويصلو عليها ، كل هذا بفضل العمل الاجتماعى فالانسان بمفرده ومهما بذل من جهد سيجد نفسه مشتتاً وهو يحاول عبثاً أن يلبي جميع احتياجاته فى المجالات المختلفة ، ولن يستطيع نتيجة لتشتته أن يتفوق أو يبرع فى مجال واحد من هذه المجالات ، وهو ما سيفضى به فى النهاية الى البؤس والدمار ، وهى أمور امكن للحياة الاجتماعية أن تجنبه اياها .

وعلى الرغم من أن هيوم يرى أن المجتمع الذى فرضته الندرة يقوم من خلال ما يسميه بالاتفاقية ، الا أنه يرفض أن تكون طبيعة الاتفاقية من قبيل الوعد أو التمهيد ، ذلك أنها نابعة من الاحساس العام بالمصلحة المشتركة لهذا نجد أن هيوم يهاجم تصور هوبز لطبيعة العقد الاجتماعى ، ومع هذا نجد سارتر ورغم أنه قد استمد فكرة الندرة من هيوم ، الا انه قد استبقى التصور الهوبزى لطبيعة العقد ، وهو أمر يتسق مع مفاهيم سارتر التى تلتقى مع مفاهيم هوبز فى طبيعة العلاقة بين البشر ، حيث لا مجال للحديث عن الاحساس بالمصلحة المشتركة فى ظل عالم من العداوة والخصومة .

(١) الحالة الطبيعية natural state هى تلك الحالة التى كان يعيشها أكثبر قبل ظهور للحجومات وتسم هذه الحالة عند هوبز بالحريّة المطلقة لكل فرد ما تروى عليه اسمها بأنه حالة من الحرب التى يشنها الجميع ضد الجميع War of all against all .

وأخيرا هل يعنى ما سبق أننا نخلص الى عدم وجود عناصر ماركسية فى نظرية سارتر ؟ الحق أننا لو خالصنا الى هذا لكانت النتيجة التى تنتهى اليها بعيدة كل البعد عن الصواب ، فلئن كان سارتر قد فشل فى اقامة الماركسية ذات الطابع الوجودى فلقد نجح الى حد ما فى اقامة الوجودية ذات الطابع الماركسى ، ذلك أنه قد استفاد من الكثير من الآراء الماركسية ، وبوجه خاص نظرية ماركس فى الطبقة ، حيث نجد أن التعاليم الماركسية التى تدعو الى اقامة المجتمع اللاتبقى قد أوجت لسارتر بعقيدته فى امكانية تحويل المجتمع الانسانى من نمط « السلسلة » المبرجوازى الى نمط « الجماعة » الاشتراكى ، مع ملاحظة أن سارتر يركز دائما على العنف كاسلوب للتحويل الثورى ، وهو فى هذا يتجاوز تركيز ماركس على الثورة العموية ، ولا شك أن هذا التركيز هو أمر يتسق مع نظرة سارتر الى الانسان باعتباره كائننا مضادا للانسان كما رأينا ، وقد عبر سارتر عن تصور هذا فى احدى مسرحياته التى طرح من خلالها بوضوح شديد ما يؤمن بأنه المنهج الأمثل للعمل الثورى ونمى بها مسرحية « الأيدي القسورة » Les Mains Sales والتى خلص فيها الى ما خلص اليه فى أعمال أخرى من أن الاشتراكية لا يمكن أن تبنيها الأيدي المصقولة الناصعة ، بل لابد بالضرورة أن تبنيها أيدي ملطخة بالدماء .

ان سارتر أبعد ما يكون عن الدعوة للسلام ، ولئن كان يلتقى مع هوبز فى تفسيره لأصل المجتمع المدنى ، الا أنه يختلف مع كراهية هوبز للحرب (١) وإيثاره للسلام ، بل ان سارتر قد مضى من الناحية العملية الى أكثر من ذلك حينما راح يطالب الاتحاد السوفيتى عام ١٩٦٦ بارسال قواته الى فيتنام لمساندة الثوار الفيتناميين ضد الولايات المتحدة الأمريكية ، حتى لو أدى هذا الى قيام الحرب العالمية الثالثة .

كذلك فقد كتب سارتر فى تقديمه لكتاب فرانز فانون الشهير « الملعونون فى الأرض » Les damnés de la terre ، مؤيدا ما ذهب اليه فانون من أن العنف هو أداة للتطهير الروحى ، ويؤكد سارتر أن أعمال العنف التى يمارسها الوطنيون هى طريقهم الى تطهير وجدانهم ، وأن طرد المستعمرين بقوة السلاح هو علاج لأرواحهم ما عانته وما تزال تعانيه

(١) يحسن بنا هنا أن نقى الى أن هوبز كان يصور أن السعى الى السلام فانون طبيعى يحكم الحياة البشرية ، وأن هذا القانون هو الذى دفع البشر الى ابناء حالة الحرب الشاملة التى كانت تسود حياتهم قبل انشاء المجتمع - (التفرع) .

من وطأة الاحساس بالقهر ، والواقع ان سارتر في هذا كله كان متسقا
كل الاتساق مع المفهوم الذي طرحه في مؤلفه « الوجود والعدم » والذي
يفرض علينا كما رأينا ان نختار ما بين ان نكون ماسوكين او ان نكون
سادين .

ويبقى في ختام هذه الدراسة ان ننوه بالبنيان المتناسك للفلسفة
سارتر التي ينتظمها نسق متكامل يفرض علينا نوعا من « الاختيار
الوجودي » وهو اما ان نقبل فلسفته ككل ، او ان نرفضها ككل !!

جون رولز نظرية في العدل

بقلم : سمويل كورفيتز

على مدى عقدين ، وطوال الخمسينيات تقريبا ، ظل المشتغلون بالفلسفة يتابعون باهتمام شديد انجازات جون رولز ، وتطويره لنظريته التي كانت بذورها الأولى مقالا نشره في إحدى المجلات الفلسفية ، وسرعان ما لقي هذا المقال حجا كبيرا من المناقشات والتعليقات والمتابعات في الوقت الذي كان فيه رولز يواصل تطويره لأفكاره الأساسية من خلال عدد آخر من المقالات والدراسات الى أن أصدر في عام ١٩٧٢ كتابه الشهير « نظرية في العدل » (١) .

والواقع أن جون رولز كان إسما مجهولا خارج الأوساط الأكاديمية ، أو على وجه الدقة خارج دائرة قراء البحوث الفلسفية المتخصصة ، لكنه بعد صدور « نظرية في العدل » أصبح واحدا من ألمع أعلام الفلسفة المعاصرة لدى جماهير المثقفين في معظم أنحاء العالم ، فلقد تبارى الأساتذة البارزون في ميدان الفلسفة الخلقية والسياسية في الاحتفاء بهذا الكتاب واعتباره حدثا فريدا من نوعه ، وكان من بين هؤلاء الأساتذة أعلام اشتهروا بقدراتهم النقدية المتعمقة من أمثال ستيوارت هامبشاير Stuart Hampshire ، ج وارنوك G. J. Warnock ، ومارشال كوهين Marshall Cohen ممن وصفوا هذا الكتاب بأنه « تحفة فريدة » أو أنه « اسهام لا نظير له في ميدان الفلسفة السياسية أو أنه ، وليس لعلك

(١) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٧١ وليس عام ١٩٧٢ كما يذكر سمويل كورفيتز ، ولج في هذا كتابنا فلسفة العدل الاجتماعي الذي سلطت الإشارة إليه - (المترجم)

المقولة التي تنص على الفلسفة التحليلية عجزها عن طرح أى محتوى أو أى مضمون فى مجال فلسفة الأخلاق والسياسة ، وأنه بما قدمه من إنجازات يمثل أبغى رد عليها ، بل انهم مضوا الى أكثر من ذلك حين ربطوا بين هذا الكتاب وبين الأعمال الخالدة لأفلاطون وجون ستيوارت مل وإيمانويل كانط ، فضلا عن ذلك فقد اختير هذا الكتاب فى باب عرض الكتب الجديدة بمجلة نيويورك تايمز كواحد من أهم خمسة كتب صدرت عام ١٩٧٢ باعتبار أن التطبيقات العملية لأفكار هذا الكتاب قد تؤدي الى تغيير مجرى الحياة السياسية ، وعلى هذا فسوف نركز بشكل أساسى على هذا الكتاب فى تناولنا لفلسفة جون رولز ، عارضين للسياق التاريخي الذي ظهر فيه ، وشارحين أهدافه ومنهجه ونتائجه ، وموضحين أهم نقاطه الثيرة .

غير أننا نرى لزما علينا منذ البداية أن ننبه القارئ الى أننا لا نستهدف القيام بتقييم نهائى شامل للكتاب ، فمثل هذا الهدف سابق لأوانه ، خاصة وأن هذا الكتاب لن يفهم بشكل كاف قبل مضي سنوات عديدة ، بل لعله سوف يظل مثارا لشتى التأويلات والتفسيرات شأنه فى ذلك شأن الأعمال الكلاسيكية التي مازالت يختلف حولها جيلا بعد جيل ، وعلى الرغم من أننا سوف نلقى الاضواء على المسامح الرئيسية لـ « نظرية فى العدل » فلسنا نزع مع هذا بأنفسنا سوف نغطي كل موضوعاته ولو بشكل سطحي لأن الكتاب يتألف من سبعة وثمانين مبحثا ، يصل معظمها الى ما يوازي دراسة كاملة صغيرة الحجم ، وهذه المباحث السبعة والثمانون لا تدور فقط حول النظرية التي يطورها رولز ولكنها تدور حول العديد من الموضوعات التي يتشعب اليها تحت عناوين مختلفة مثل « المتصبون والتسامح » ، « مفهوم العدل فى الاقتصاد السياسي » ، « مشكلة العدل بين الأجيال » ، « واجب الالتزام بطاعة القوانين غير العادلة » ، « احترام الذات والتفوق والاحساس بالخزي » ، « مفهوم المجتمع المنظم تنظيميا جيدا » ، « مبادئ السيكلوجيا الأخلاقية » ، « فكرة النقابات » .

ان الهدف الاساسى الذي يستهدفه كتاب « نظرية فى العدل » هو تقديم أساس نظري متماسك لمفهوم العدل ، أساس يمكن طرحه كبديل لما يقدمه لنا مذهب المنفعة العامة ، هذا المذهب الذي ما يزال قائما منذ أن قال به جيمى بنتام الى الآن .

وعلى هذا نرى لزما علينا قبل أن نتعرف على أهمية كتاب رولز أن

نعرض أولا لوجهة النظر المنفعية التي يقف كتاب رولز موقف المعارضة منها ، وفي هذا المجال يلاحظ أن الإحصاءات الأولى لمذهب المنفعة العامة تمثلت في بعض كتابات دافيد هيوم ، ثم قام جيمى بنتام بتطويرها بعد ذلك بشكل مسهب ومستفيض بحيث أصبحت هي المحور الأساسى لانجازاته ، ومع هذا فإن أبرز تمجيدا عن هذا المذهب يتمثل في كتاب جون ستوارت مل « مذهب المنفعة العامة » Utilitarianism

وكذلك في كتابه « نسق في المنطق ، System of Logic حيث يسجل أنه « لابد أن يكون هناك ثمة معيار نميز به بين الخير والشر ، بين المطلق والنسبي ، بين الغايات والوسائل ، وأيا ما كان هذا الميار فلن يكون الا ميارا واحدا » وهنا ينتقل مل الى الإفصاح عن طبيعة هذا الميار الواحد ، حيث يقرر أن « هذا الميار العام الذى ينبغى أن تجري وفقا له سائر قواعد السلوك العملى ، والذى يعتبر محكا لصوابها جميعا هو مدى ما يتوله من السعادة للجنس البشرى » .

وفي كتاب « المنفعة العامة » يحاول مل أن يشرح هذه الوجهة من النظر ، ومن خلال هذه المحاولة لدعم وجهة نظره وتميزها قدم أعظم انجازاته في مجال الفلسفة الأخلاقية ، الى حد أن تأثيره ما يزال الى اليوم من أقوى التأثيرات على مسار فلسفة الأخلاق ان لم يكن اقواها جميعا .

لقد حمل الكثيرون من فلاسفة الأخلاق بعد مل لواء مذهب المنفعة العامة ، وراحوا ينادون بما نادى به روادها الأوائل من أنه ينبغى على كل انسان أن يراعى في كل فعل من أفعاله أن يكون هذا الفعل منتجا لأكبر قدر من السعادة بالنسبة لسائر الذين يمكن أن تنسحب عليهم آثاره ، وحين يفاضل الانسان الانسان بين فعل وفعل فما عليّه الا أن يختار الفعل الذى يجلب خيرا أكثر لعدد أكثر من الناس ، ولقد كان في دعوتهم هذه شيء كبير من القوة ، فالحق أنه يصعب على المرء أن يتصور كيف لا يكون مثل هذا النمط من الافعال هو النمط الصائب ، وصحيح أنه كثيرا ما وجهت بعض الانتقادات الى مذهب المنفعة العامة ، لكن أنصار هذا المذهب كانوا دائما يحاولون الرد على هذا الانتقادات من داخل المذهب ذاته لا بالمبدول عنه الى مذهب آخر ، وطلوا رغم تلك الانتقادات على ولائهم لشعارهم الشهير ألا وهو « أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » .

وفي الوقت الذى استمر فيه الجدل قائما ما بين أنصار المنفعة العامة وبين خصومها حول مدى كفاءتها كمذهب أخلاقي ، كان تأثيرها

حصولا ومتصاعدا في مجال التشريع ، وقد لعب جون ستيوارت حل نفسه دورا كبيرا في هذا المجال ، لا باعتباره مفكرا أو مواطنا فحسب ولكن باعتباره عضوا نشطا في البرلمان ، والواقع أننا اذا نظرنا الى التراث التشريعي الذي تراكم عبر العديد من اجيال البرلمانات الليبرالية في العالم الانجلو أمريكي لتبين لنا أن الايمان بالرفاهية الاجتماعية هو السمة الأساسية التي تميز النشاط التشريعي في هذه البرلمانات ، وهو ما يعد حصادا مباشرا للايمان بمذهب المنفعة العامة في مجال التشريع .

لذا عدنا الى الاعتراضات التي يثيرها خصوم مذهب المنفعة العامة لوجدنا أنها تنصب على أكثر من جانب من جوانب هذا المذهب ، فهناك أولا جانب الاتساق المنطقي حيث نجد أن الأفعال التي يترتب عليها أكبر قدر من المنفعة قد تتعارض مع تلك تشمل بمنفعتها عددا أكبر من الناس ، وبذلك ينطوي هذا المذهب على تناقض مع نفسه حين يدعو الى أكبر قدر من المنفعة وأكبر عدد من الناس في الوقت ذاته ، ثم هناك الجانب المتعلق بقياس المنفعة وعما اذا كانت المنفعة ظاهرة قابلة للقياس فعلا ، وهناك ما يتعلق بإمكانية المقارنة بين منفعة وأخرى وهو ما يفترض إمكان التعبير الكمي عن قيمة كل من المنفعتين ، ثم هناك ذلك النوع من المنفعة الذي يتحقق لدى بعض الأشخاص على حساب الآخرين أو على حساب الأجيال القادمة ، أو حتى على حساب الكائنات الحية الأخرى التي تتمتع بقدر معين من الحس والشمور .

تلك كلها جوانب من النقد الذي كثيرا ما أثاره خصوم المنفعة العامة ، غير أن أقوى جوانب النقد وأكثرها تحديا لهذا المذهب ما يتمثل في التعارض بين اعتبارات المنفعة واعتبارات العدل حيث يؤدي الأخذ بالمنفعة في كثير من الحالات الى تبرير الظلم (١) .

ومع هذا نجد أن جون ستيوارت يرفض هذا التعارض المزعوم بين المنفعة والعدل بل إن العدل لا تفسير له الا بالنظر الى المبادئ المنفعية ،

(١) لتوضيح هذه الفكرة نطرح المثال التالي : حب أن هناك عددا من الجرحى أو المرضى في مستشفى معين ، وأن إمكانيات العلاج والدواء لا تكفي الا لعدد معين من هؤلاء جميعهم فعين المفاضلة بين الحالات المتقدمة للعلاج والتضحية ببعضها ، والسؤال الآن أي المتقدمين هم الذين سيتم التضحية بهم وتركهم بدون علاج والتفرغ لبقية الحالات ١٩ طبعا للمحب الكلمة العامة فإنه يتعين علاج أولئك الأفراد الذين هم أكثر خطرا للجميع أو الذين يتوقع منهم أن يكونوا كذلك ، ومن الواضح أن مثل هذا القرار الذي يتسق مع مقصديات المنفعة السا يتضمن طبعا صاخا بالنسبة للذين تم إصاالهم .

وهو يسجل هذا بوضوح في الفصل الخامس من كتاب « المنفعة العامة » ، حيث يقرر أنه « إذا كان من الواجب على المجتمع أن يدافع عن حق شخص معين في شيء ما ، وإذا ما اعترض شخص على هذا وتساءل لماذا يتعين على المجتمع أن يدافع عن هذا الحق ، فإني لا أجد إجابة أرد بها على المعارض سوى أن أقول له : إن هذا هو ما تفرضه اعتبارات المنفعة العامة » .

ويمضي جون ستبوارت مل مدافعا عن فكرته في أن العدل مشتق من المنفعة وليس مبدءا قائما بذاته فيقول : « إذا لم يكن التحليل السابق صحيحا ، وإذا كان العدل مبدءا قائما بذاته ومستقلا تمام الاستقلال عن المنفعة ، مبدءا يمكن للإنسان أن يصل إليه عن طريق التأمل الدخلى ، فإن من الصعوبة بمكان في هذه الحالة أن نتعرف على أسباب غموض هذه الموعظة الداخلية ، ومن الصعوبة أيضا بمكان أن نفسر لماذا يعتبر نفس الفعل عادلا مرة ، وغير عادل مرة أخرى ، طبقا لتغير السياق الذي يرد فيه » .

ومع هذا فإن هذه الحجج التي أثارها مل لم تكن لتبدو حرجا مقنعة في نظر أولئك الذين يرفضون وجهة نظره في أن العدس الداخلي عاجز عن طرح أساس نظرى صلب لمفهوم العدل ، بحيث يصلح لأن يكون بهدلا لمبادئ المنفعة العامة ، بل والأكثر من ذلك فهم يرون أن مذهب المنفعة العامة هو مذهب لا يمكن الدفاع عنه من حيث أنه يقتصر ، أو بالأحرى يمكن أن يقتصر حالات معينة من الظلم ، لا شك في أنها ظلم صارخ ، وعلى سبيل المثال فإن من الجائز جدا أن نتصور أن رفاة الأغلبية مترتبة على استعباد الأقلية وتسخيرها من أجل تحقيق هذه الرفاهة ، أننا في هذا المثال إزاء « أكبر قدر من الرفاهة يتمتع بها أكبر عدد من الناس » ؛ وهكذا يتحقق معيار « المنفعة » ويختل معيار « العدل » ، ويمضي خصوم مذهب المنفعة فيطرحون أمثلة أخرى لظواهر من السلوك إلا أخلاقي التي يمكن أن يسكت عنها أو يسمح بها هذا المذهب ومن قبيلهم : الجنث بالوعد ، أو عقاب الإبراء ، أو إنكار حقوق الأقليات في حين ينبغي أنصار المنفعة فيصعدون صياغة مفاهيم على نحو يجعله يبدو رافضا لهذه الأفعال ، وهكذا ينحصر النقاش في دائرة معينة وهي مدى كفاية المنفعة العامة كمذهب قادر على الدفاع عن قيم أخلاقية معينة كالعدل وحقوق الإنسان ، دون أن يتجاوز هذه الدائرة إلى مقارنة المنفعة العامة بالمذاهب الأخلاقية الأخرى ، إذ يظل هذا المذهب متفوقا على سائر المذاهب الأخلاقية المنافسة ، تلك التي لم يستطع أي منها أن يطور نفسه إلى الحد الذي يجعله صالحا لأن يكون هو البديل .

أما الآن فقد تغيرت طبيعة هذه المناقشة بعد ظهور نظرية رولز التي لا تمتد حجوما على مذهب المنفعة العامة فحسب ، ولكنها تطرح نفسها كبدل قوى له . وهكذا أصبح لزاما على أنصار المنفعة العامة ألا يكتفوا بالرد على الانتقادات الموجهة اليهم ، بل أن يبرهنوا على أن مذهبهم هو الأجدر بالبقاء في مواجهة هذه الوجهة الجديدة من النظر ، ومن هنا يمكن القول بأن رولز لم يقدم إضافة فريدة الى الفلسفة الخلقية فحسب ، ولكنه أحدث انعطافا في مسارها .

ولما كان رولز قد أتمجز انجازه هذا من خلال تناوله لمبادئ العدل وأعتبرها أساس النظام الاجتماعي ، لهذا يمكن القول أيضا بأن انجازه هذا يعد في نفس الوقت علامة بارزة من معالم الفلسفة السياسية .

إن رولز يبدأ بأن يقرر أن العدل هو الفضيلة الأولى التي يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية ، وهو من ثم يحاول التوصل الى مبادئ للعدل جديرة بالدفاع عنها والتمسك بها ، وفي غمار معاوله يطرح نظريته التي هي احياء لنظرية العقد الاجتماعي عند هوبز ولوك وروسو وقد امتزجت بالطابع العقلاني عند كانط ، ولما كان العدل فيما يتصور رولز هو أساس الهيكل الاجتماعي ، لهذا وجب أن تكون سائر الاجراءات التشريعية والسياسية متسقة مع ما تقضى به مبادئ العدل .

ويلاحظ أن رولز لا يمتد كما عمد المحسبيون الى الارتكان الى حاسته المحسية لكي يتعرف على ما هو عادل أو غير عادل في كل حالة على حدة ، غير أن هذا لا يعني أنه يرفض مشروعية الأحكام المحسية في مجال العدل ، بل على العكس من ذلك فهو يمدحها قرينة على امتلاكنا نوعا من الحس بما هو عدل ، لكنها قرينة لا تقضى عن النظرية ، ولا تقضى عن بناء تصور نسقى يفسر لنا لماذا كان احساسنا بما هو عدل على الصورة التي هو عليها .

إن أول المجالات التي يتصرف اليها العدل هو توزيع الطيبات حيث يقصد بالطيبات معنى واسع يشمل كل ما يمكن أن تصبو اليه نفس الانسان من المال والجاه والحرية والفرص بل واحترام الذات ، وإن توزيع مثل هذه الطيبات في مجتمع عادل يعتمد على مبادئ العدل المصولة حيث ضمن نسق متكامل من الحقوق والقوانين والاجراءات والأوضاع التي يتألف منها المجتمع باعتباره كيانا سياسيا فاعلا ، وعلى هذا فذا كان المجتمع مرتكزا على مبادئ المنفعة العامة فسوف يستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية بالأوسع قاعدة ممكنة من المواطنين باعتبار أن هذا هو الخير الاجتماعي الأقصى ، أما اذا كان المجتمع مرتكزا على مذهب الكمال فسوف

يستهدف تنمية ورعاية المتفوقين من أبنائه ، وسوف يتفانى مثل هذا المجتمع عن استغلال أغلبية أبنائه ، بل ربما سيميل على تكريس الاستغلال من أجل مصلحة التمييزين والمتفوقين ، أولئك الذين يتجلى فيهم ما تطمح اليه الإنسانية .

إن ما يرمى اليه رولز هو بناء نظرية تتفق نتائجها مع معتقدتنا العامة بما هو عدل وما هو غير عدل ، وأن يجعل من هذه النظرية نسقا يقف ازاء ما يقول به مذهب المنفعة العامة ، وإن يرتب عليه في الوقت ذاته نتائج عملية تصلح أن تكون أطارا لحياتنا الاجتماعية ، وموجسا سياستنا الاقتصادية .

إن هذه النتائج تختلف في بعض جوانبها عن مآثورات الديموقراطية الليبرالية ، تلك المآثورات التي تمكس بشكل واضح ما يدعو اليه مذهب المنفعة العامة ، كما تختلف كذلك عن الرأسمالية التقليدية المحافظة القائمة على حرية المشروعات ، تلك التي تمكس في بعض الحالات إيماننا بمذهب الكمال الأخلاقي كما تمكس في حالات أخرى إيماننا بالدارونية الاجتماعية . والواقع أن رولز يطرح من خلال نظريته رؤية جديدة لما ينبغي أن يكون عليه التنظيم الاجتماعي ، وهنا يكمن الجانب الأكبر من أهميته .

وقد عمد رولز - وهو يطور نظريته - إلى طرح المبادئ الأساسية لطبيعة الشخصية الإنسانية في تصوره ، ولم يكن هذا بالأمر الشاق ، إذ أنه كان يركز على بضعة نقاط أساسية يدعونا إلى التسليم بها كمقدمات مناسبة ، تلك هي أن لكل إنسان أهدافا ، وأنه أيا ما كانت هذه الأهداف فإن تحقيقها يتوقف على ما أطلق عليه رولز « الخيرات الأولية » *Primary goods* ، وإن إشباع الحاجات الإنسانية يعتمد في جانب منه على انخراط الإنسان في النشاط الاجتماعي مع الآخرين .

بعد هذا يدعونا رولز إلى أن نتصور مجموعة من الأشخاص وقصد اجتماعا لكي يتفاوضوا فيما بينهم بغية الوصول إلى مبادئ العمل التي سوف تحكم نشاطهم مستقبلا ، مع ملاحظة أنهم يتفاوضون في ظل شروط وضوابط معينة ، منها أن هذه المفاوضات تجري دون ضغط أو إكراه واقع على أي أحد منهم ، ومنها أنهم يدركون أن المبادئ التي سيتوصلون إليها سوف تكون ملزمة لهم ، وفي هذا المجال يتبناها رولز إلى أن هذه المفاوضات التي يتحدث عنها لا تستند إلى أي أساس تاريخي ولكنها وسيلة يتوصل بها إلى اكتشاف المبادئ التي يستهدف طرحها ،

وبعبارة أخرى فإن هذه المفاوضات ما هي الا محض فروض تصوريه خالصة . ويضئ رولز في ايراد باقي الشروط والضوابط التي تجرى في ظلها هذه المفاوضات الافتراضية ، فالتفاوضون يتسمون بالعقلانية ، كما ان كل واحد منهم يتمتع بثقافة متصقة في كافة المجالات من علم النفس والاقتصاد والاجتماع الى الفلسفة والرياضيات ... الخ .

كذلك فان لكل منهم خطة عقلانية لحياته بمعنى ان له اهدافا محددة هي التي يقرر في ضوءها انجح الوسائل لتحقيقها ، وبالتالي فهو قادر على تحديد ما الذي يعد في مصلحته وما الذي لا يعد كذلك . وبالإضافة الى ذلك فان كلا منهم معنى بتحقيق مصالحه الخاصة الى أقصى حد ممكن دون أن تمنيه في قليل أو كثير مصلحة باقي المتفاوضين ، انه غير معنى على الإطلاق بمرقلة اهدافهم أو دفعها قدسا الى الامام ، وبعبارة أخرى فان كل واحد لا يشعر بالتعاطف مع الآخرين في الوقت الذي لا يشعر فيه اياهم بالحسد أو الضغينة ، وباختصار فان دائرة اهتمامه محصورة في اهدافه هو فحسب .

والى هنا يبدو المشهد مألوفا ، انه صورة أخرى لنفس المشهد الذي عرضته من قبل نظريات العقد الاجتماعي ، فهؤلاء الأشخاص المتفاوضون في نظرية رولز كان يمكن أن يكونوا هم أنفسهم ومن جوانب شتى أولئك البشر الذين يعيشون حالة الطبيعة بما تنطوي عليه من حرب وفوضى واضطراب والذين اجبرتهم هذه الظروف على التعاقد لانشاء مجتمع سياسي على النحو الذي صورته لنا فلاسفة العقد الاجتماعي . الى هنا والمشهد يبدو مألوفا تماما ولا يكاد يضيف شيئا يذكر الى نظرية العقد الاجتماعي ، غير أن رولز يطرح بعدا جديدا يتمثل فيما أطلق عليه حجاب الجهالة Veil of ignorance حيث نجد أن كل شخص من الأشخاص المتفاوضين وأن تمتع بالمعرفة الواسعة المتصقة في سائر المجالات الا أنه يجهل كل شيء عن نفسه ، وهكذا فان كل واحد وان كان ملأ الماما متميها كما اسلفنا بقوانين الفيزياء وعلم الاقتصاد والنظريات الاجتماعية والنفسية ... الخ الا أنه لا يعرف اسمه وعمره وجنسيته والمقبسة التاريخية التي يعيش فيها وهو كذلك لا يعرف شيئا عن قدراته العقلية أو البدنية ، فكل ما يعرفه عن نفسه أنه انسان بغض النظر عن الاسم أو اللون أو العقيدة أو الجنس أو أي شيء آخر من محدثات الشخصية الفردية ، وهو يعرف كذلك بمقتضى معلوماته العامة أنه باعتباره انسانا فلا بد أن تكون له اهداف لكنه لا يعلم على وجه التحديد ما هي هذه الاهداف !!

إن الهدف الذى توخاه رولز من اضافته لهذا البعد الجديد المتمثل فى حجاب الجهالة هو ضمان الحيطة التامة لصالية التفاوض والحيولة دون أن يحاول أحد المتفاوضين أن يتحيز الى اوضاعه الشخصية بحيث يفضل على مقاسه « مبادئه » يطرحها على الآخرين ، فمادام كل متفاوض لا يعلم شيئاً عن اوضاعه الخاصة فإنه لن يستطيع أن يطرح مبادئه متميزة الى اوضاع بعينها يستفيد منها البعض على حساب الآخرين خشية ألا يكون هو من بين المستفيدين عندما يماطل عنه حجاب الجهالة ويتبين له أن هذه الأوضاع لا تنطبق عليه .

إن هذا الموقف الذى يجده المتفاوضون أنفسهم فيه هو ما يطلق عليه رولز اسم « الموقف الأصلي The original position » حيث تلتقى كما رأينا مجموعة يتسم كل واحد فيها بالحكمة العامة والجهل الخاص ، وحيث يسمى كل واحد الى تحقيق مصلحته لكنه يجز كل العجز أن يميز ما بين ملامحه ولامح الآخرين ، وفى ظل هذا الوضع لا مناص لكل منهم من أن يحاول التماس تلك المبادئ التى لا تحايب انساناً على حساب آخر والثى يمكن أن يستفيد منها أى انسان أيا كان ، ومن ناحية أخرى فإن كلا منهم وبحكم عقلانيته سوف يحتاط للمستقبل حينما يماطل عنه اللثام ويتبين حقيقة أوضاعه التى قد تكون هى أسوأ الأوضاع ، وعلى هذا فإن المتفاوضين بعد أن يتفقوا على ضرورة حياد المبادئ المطروحة وعدم تحيزها فإنهم سوف يتفقون كذلك على ضرورة أن تأخذ هذه المبادئ بعين الاعتبار وضع ذوى الميزات الأدنى فى المجتمع .

وبطبيعة الحال فإن للمتفاوضين مطلق الحرية فى أن يستعرضوا سائر مبادئ العدل التى عرفها تاريخ الفكر السياسى ليختاروا من بينها أو من خارجها ما يتناسب مع الظروف والضوابط التى يتفاوضون فى ظلها ، فبوسعهم مثلا أن ينظروا الى وجهة نظر تراسيماخوس فى جمهورية افلاطون التى تقول بأن العدل هو العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازاً ، وبوسعهم كذلك أن يضعوا نصب أعينهم وجهة نظر نيتشه التى ترى أن الخير يكمن فى الرقى بالجنس البشرى ، كما أن بوسعهم أن يضعوا فى حساباتهم تلك الوجوه من النظر التى ترى أن قوام العدل هو الانسجام مع الطبيعة والتناغم معها ، وبمباراة أخرى فإن قوانين العدل هى قوانين الطبيعة ، ومع هذا فإنهم سوف يرفضون كل هذه الوجوه من النظر فيما يؤكد رولز ، ذلك أن أياً منهم لن يقبل أية مبادئ تحايب الأقوياء أو المتفوقين لأنها لن تكون فى مصلحته إذا ما أميط عنه الحجاب واكتشف أنه من الضعفاء أو المتخلفين ، إن كل واحد سوف يرفضها على سبيل

القطع واليقين طالما أنه يسعى الى تحقيق مصلحة المستقبل حتى وإن كان
في اللحظة الراهنة يجعل طبيعة ظروفه الشخصية .

كذلك فانهم ربما يطرحون مذهب المنفعة العامة على بساط البحث ،
غير أنهم سرعان ما سيرفضونه في رأي رولز ، ذلك أن هذا المذهب يسمح
بإلغاء البعض من أجل الرفاهية العامة ، ولا يمكن لإنسان يقبل منهجها
يجعله عرضة للتفكر في يوم من الأيام من أجل المصلحة العامة أو غير
المصلحة العامة طالما أن هذا الإنسان يحكم الفرض هو شخص عقلائي
يسعى الى تحقيق مصلحته الخاصة كما هي حال سائر أطراف الموقف
الأصلي .

وهكذا ، وبعد أن يرفض المتفاوضون سائر مبادئ العدل التي
طرحتها وما إليها من الخيرات المصنوية ، وهي حقيقة يعلمها المتفاوضون حق
العلم بمقتضى مقاوماتهم العامة التي سبق التنويه بها سوف يستعرض
المتفاوضون من جديد سائر مبادئ التوزيع التي عرفها الفكر الاقتصادي
والسياسي ، حيث سيرفضون أي مبدأ للتوزيع قائم على التحيز لحساب
شريحة من المجتمع على حساب الشرائح الأخرى أي ما كانت مبررات هذا
التحيز ، كذلك فإن كل واحد من المتفاوضين سوف يرفض الأخذ بمذهب
المنفعة العامة كأساس للتوزيع ، ذلك أنه من الوارد جدا طبقا لهذا المذهب
أن يحرم بعض الأفراد والشرائح من بعض الميزات أو أن يمنحوا أنصبة
أقل إذا كان هذا الأمر سوف يترتب عليه المزيد من الرفاهية العامة للمجتمع
ككل ، وعلى هذا فإن المبدأ الوحيد الذي سيقبله المتفاوضون في هذا المجال
هو ذلك الذي يقضي بالمساواة التامة في توزيع سائر السلع والخدمات
والمزايا بمختلف أنواعها ، ومع هذا فانهم وبحكم عقلانيتهم سوف يفتنون
الى أن هناك أنواعا مختلفة من التمييز في مجال التوزيع يمكن أن يستفيد
منها الجميع وبوجه خاص ذوي الامتيازات الأدنى ، مثال ذلك أن تمنح
طائرة خاصة لثقلات الأطباء والجراحين المهرة ، وبهذا يتسنى لهم إذا
ما استلزم الأمر أن يصلوا الى الأماكن النائية لاسعاف المحابين في الوقت
المناسب .

لا شك أن المتفاوضين سوف يوافقون على مثل هذا التمييز لأن كل
واحد منهم وإن كان لا يضمن أن يكون هو الطبيب الجراح عندما يماط
بحجاب الجهالة ويكتشف حقيقة توقعه إلا أن هناك احتمالا - في أسوأ
الحالات - لأن يستفيد من هذه الميزة التي منحت لأسواه ، وذلك من خلال
الاطمئنان النفسي الى سرعة اسعافه اذا ما استلزمت الظروف ذلك ، وعلى

هذا فإن المبدأ الثاني من مبادئ التوزيع يمكن صياغته على النحو التالي : « ينبغي تنظيم سائر أوجه التمييز الاجتماعي والاقتصادي بحيث : -

(أ) أن تكون نافعة الى أقصى حد لنوى الامتيازات الدنيا .

الاتجاهات الأخلاقية والسياسية المتباينة ، سوف يتوصلون الى مبادئ معينة تفرضها بالضرورة ظروف تفاوضهم ، تلك الظروف التي تنسم كما رأينا بحرية التفاوض وتكافؤ قوى المتفاوضين وحياهم التام نتيجة لجهلهم بظروفهم الشخصية ، وهي سمات من شأنها أن تُلغى تماما أية فرصة لفرض مبادئ تصفية من قبل أحد المتفاوضين على الآخرين ، لهذا فإن رولز يطلق على المبادئ المشتقة من هذا الموقف اسم « العدل من حيث هو غياب للتصنف » "Justice as fairness" .

والآن ما هي تلك المبادئ التي سيتوصل اليها المتفاوضون في ظل شروط الموقف الأصلي ؟

الاجابة على هذا السؤال في رأي رولز هي أنهم سوف يتوصلون بالضرورة الى مبدأين أساسيين أولهما يتعلق بالحرية ، باعتبار أن الحرية هي اسمى الخيرات ، فهي وسيلتنا الى تحقيق أهدافنا أيا ما كانت طبيعته هذه الأهداف ، ومن ثم فإن اطراف الموقف الأصلي سوف يحرصون حرصا شديدا على ضمان أكبر قدر ممكن من الحرية لكل شخص حتى يتمكن من تحقيق خطه حياته بغض النظر عن نحوى هذه الخطه ، وعلى هذا فإن المبدأ الأول يمكن أن يبيى على النحو التالي : « لكل شخص الحق في التمتع بأكبر قدر من الحرية ، غير أن أكبر قدر من الحرية ينبغي لمنح لشخص معين قد يتعارض مع حق شخص آخر في أن يكون له كذلك أكبر قدر من الحرية ، لهذا فإن الصياغة الأدق لهذا المبدأ ينبغي أن تجيء على النحو التالي : « لكل شخص حق متكافئ في ذلك النسق الشامل من الحريات الأساسية المتكافئة وعلى نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع » .

وما أن يفرغ المتفاوضون من صياغة المبدأ الأول المتعلق بتوزيع الحرية حتى يبدؤوا في صياغة المبدأ الثاني المتعلق بتوزيع الخيرات الأولية الأخرى ، وهو أمر طبيعي تفرضه ندوة هذه الخيرات ، فالعالم لا يتيح للبشر ما يكفي لاشباع حاجة كل انسان ، ولو كان الأمر كذلك ما ثارت مشكلة التوزيع اطلاقا ، لكن الواقع غير ذلك سواء في مجال الخيرات المادية أو في مجال الفرص والمزايا الاجتماعية .

(ب) أن ترتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للكافة في ظل ظروف من الفرص المتكافئة .

ويعطى رولز في عرض الموقف التفاوضي فيقرر أن التفاوضين بعد أن يصوغوا المبدأين السابقين قد يعطون إلى أن التمييز في الحرية قد يؤدي في حالات معينة إلى تحقيق فوائد مادية لنوى الامتياز الأدنى من قبيل ما هو مسموح به في المبدأ الثاني . ومع هذا فهو يشجب مثل هذا النوع من التمييز مفررا أن التفاوضين سوف يعطون المبدأ الأول أولوية مطلقة في مواجهة المبدأ الثاني بحيث لا يجوز إيراد استثناء على المبدأ الأول أو تقييد لأحكامه التي تدور حول الحرية استهدافا لتحقيق أية مزايا مادية .

إن المبرر الوحيد لتقييد الحرية فيما يؤكد رولز هو الحرية ذاتها ، بحيث لا يجوز تقييد حرية شخص إلا إذا كان هذا يضمن تحقيق نسق أشمل من الحرية للجميع .

والواقع أن هذه الأولوية المطلقة التي يقرها رولز للمبدأ الأول ترتبط ارتباطا عضويا بنظريته في الخيرات الأولية ، فمن بين سائر الخيرات الأولية نجد أن هناك نوعا منها يحتل مكانة خاصة لا يدانيه فيها نوع آخر ، ذلك النوع من الخيرات هو تقدير الإنسان لذاته Self-esteem فإذا عدنا إلى الحرية وجدنا أن أهميتها لا ترجع فحسب إلى أنها هي التي تمكننا من تحقيق خطة حياتنا ولكنها ترجع في المقام الأول إلى أنها التعبير العلني عن تقدير الذات الإنسانية ، وعلى هذا فإن أي واحد من المتفاوضين لا يستطيع أن يفامر بالموافقة على أي مبدأ ينتقص من حريته فينتقص بالتالي من قدرته على التعبير عن طبيعته البشرية باعتباره كائنا حرا ومن ثم ينتقص من تقديره لذاته .

وعلى هذا فإن المبدأ الأول يمثل قيما مطلقا يرد على تكوين المؤسسات وأوجه النشاط الاجتماعي ، وفي حدود هذا القيد يمكن أعمال المبدأ الثاني الذي يسميه رولز بمبدأ التباين والذي يقضي كما رأينا بأن أوجه التباين (التمييز) في التوزيع لا تكون عادلة إلا إذا أدت إلى استفادة ذوي الامتياز الأدنى ، والواقع أن في نظرية رولز ما يحملنا على الاعتقاد بأن أوجه التباين المسموح بها سوف يترتب عليها منفعة شاملة لسائر مستويات المجتمع ، وليس بالنسبة لنوى الامتياز الأدنى وحدهم حيث نجد أنه يقرر أن « الاسهامات التي يسهم بها أولئك الأكثر تميزا سوف تنتشر آثارها إلى أن تصل إلى ذوي الامتياز الأدنى وهكذا سوف تستفيد منها بالتالي تلك الشرائح الواقعة في المنتصف » (١) غير أن ما يقرره

(١) العبارة الواردة بين القوس هي القياس للؤلف كورفيلر من كتاب جون رولز

« نظرية في العدل » .

رولز هنا ليس بنى أهمية قصوى لأن ما يحمل المتفاوضين في الموقف الأصلي على قبول مبدأ التباين هو خوف كل منهم أن يكون هو من بين ذوى الامتياز الأدنى ، لا رغبتهم في أن تم الفسائلة جميع مستويات المجتمع .

أن هذين المبدأين اللذين استقاهما رولز من الموقف الأصلي مضاعفا اليهما أولوية المبدأ الأول ازاء الثاني يمثلان جوهر نظرية رولز في العدل مع ملاحظة أن رولز لا يطرح هذين المبدأين باعتبارهما حقائق مسلم بها لا تقبل الشك وبعبارة أخرى فهو لا يطرحهما باعتبارهما حقائق ذات طبيعة قبلية *apriori* ولكنه يطرحهما باعتبارهما مبادئ يمكن أن تكون مقبولة إذا ما قورنت بما تقضى به حواسنا الفطرية في مجال العدل ، ومن ناحية أخرى فهي مبادئ ينبغي أن تكون مقبولة إذا سلمنا بأن شروط الموقف الأصلي هي تلك الشروط الصالحة تماما لاشتقاق مبادئ للعدل .

ومن ناحية ثانية يلاحظ أن صلاحية الموقف الأصلي لا تقتصر فحسب على اشتقاق مبادئ للعدل ، إذ يمكن في رأي رولز تصميم أكثر من موقف أصلي ، بحيث يصلح كل منها في ظل شروط معينة . لاشتقاق فضيلة بعينها من الفضائل الأخلاقية ، وهكذا فإن نظرية الموقف الأصلي التي استخدمها رولز لاشتقاق مبادئ العدل هي جزء من نظرية أعم في أسس الاختيار العقلاني .

والواقع أن التركيز الشديد من جانب رولز على الأسس العقلانية في المفاضلة بين المبادئ المختلفة للتوصل الى تلك المبادئ التي يقبلها الانسان ويمتبرها ملزمة له ، إنما هو أمر يذكرنا بالمنهج الكانطي في التوصل الى الأمر الأخلاقي المطلق *Categorical imperative* فالأمر المطلق عند كانط هو ذلك المبدأ الذي ينبع من طبيعة الانسان باعتباره كائنا عاقلا حر الإرادة ، ومن ثم فهو ينطبق على البشر جميعا باعتبارهم كذلك ، ويميزهم عما سواهم من الكائنات والموجودات .

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن من أهم الانتقادات التي كثيرا ما وجهت الى كانط في هذا الخصوص هو أن الأمر المطلق الذي يقول به ويحدد خصائصه لا يوضح لنا على وجه التحديد ما هي المبادئ الفعلية التي تنطبق عليها هذه السمات والخصائص ، أي أن الأمر الكانطي المطلق يحدد لنا بمبارة أخرى ما الذي يتعين علينا فعله في الواقع .

وهذا هو في الحقيقة ما استطاع رولز أن ينجو منه ، فالموقف الأصلي

هو في جوهره مفهوم يوضح لنا عل وجه التجهيد ما هي تلك المبادئ التي يختارها أشخاص يتسمون بال عقلانية وحرية الإرادة ، وهكذا نرى حين أن العقل الخالص عند كانط هو الذي يمدنا بالمبادئ الأخلاقية . نجد أن هذه المبادئ ممثلة في مبادئ العدل عند رولز يتم اشتقاقها من مقدمات معينة تتمثل في شروط الموقف الأصلي والتي تمتاز فيها عوامل عدة كالحقائق السيكلوجية والتفاعل الاجتماعي في سياق من الندرة والمطالب المتنافسة ، وهكذا ينأى رولز عن الطابع العقلاني الخالص الذي اتسم به كانط في الوقت الذي تظل فيه نظريته تزداد في أعماقها نفس النفسة الكانطية المميزة .

وبعد أن يفرغ رولز من أرسنه مبادئه السالفين مضافا إليهما أولوية الحرية ينتقل بعد ذلك إلى كيفية إقامة التنظيم الاجتماعي في ضوء هذه المبادئ باعتبارها الركيزة النظرية لأية مؤسسة عادلة ، وصحيح أن هذه المبادئ لا تحدد لنا تفصيلات النظام الاجتماعي لكنها تقدم لنا الإطار العام الذي ينبغي أن تدور في ظله سائر التفصيلات ، فهي لا تحدد لنا مثلا حدود ملكية القطاع العام أو الخاص لادوات الإنتاج لكنها تحدد لنا متى تكون هذه الملكية أيا ما كان شكلها مجافية لمبادئ العدل ، كما يحدد لنا كذلك متى تقف المؤسسات الاجتماعية حائلا يرقل تحقيق الأفراد لأهداف حياتهم ومتى تتحول إلى قوة دافعة لهذه الأهداف .

ولنلاحظ في هذا المجال أن تقييم الأنظمة الاجتماعية المختلفة يتم بطريقة موازية تماما للطريقة التي تم بها تقييم مبادئ العدل ، فما أن يفرغ المتفاوضون من اختيار مبادئ العدل والاتفاق عليها ، حتى يبدأوا مرحلة جديدة من التفاوض حول النظام الاجتماعي الأمثل وهنا يرتفع حجاب الجهالة جزئيا وبالقدر الذي يمكنهم من صياغة المستور وتحديد سلطات الحكومة والحريات الأساسية للمواطنين ، ذلك أن المعلومات العامة والمجردة لن تجدى فتىلا في هذه الحالة ، إذ لا بد لصياغة دستور أي نظام اجتماعي وسياسي أن يتاح قدر معين من المعلومات التي تتم الصياغة في ضوءها كالظروف الطبيعية والموارد المتاحة ومستوى التقدم التكنولوجي والاقتصادي وطبيعة الثقافة السياسية السائدة وما إلى ذلك ، ومن ثم لا بد أن يرتفع حجاب الجهالة بحيث يكشف للمتفاوضين كافة المعلومات الضرورية عن المجتمع الذي يراد صياغة دستوره وأن يبقى مع ذلك قدر من التعتيم يحجب عن المتفاوضين ما عدا ذلك من المعلومات ، وهكذا سيبدأ المتفاوضون في صياغة المستور في ضوء المبدأين السابقين وعلى نحو يضمن بالتالي أن تجرى سائر التشريعات متسقة مع أحكامهما .

وبطبيعة الحال فإن هذا الدستور سوف يركز تركيزاً أساسياً على ضمان حرية الفكر والضمير والحرية الشخصية والحقوق السياسية المتكافئة .

وبطبيعة الحال فإن رولز لا يستهدف أن تتم صياغة القوانين من الناحية الواقعية على هذا النحو ، لكنه يطرح مبادئه في العدل بحيث يمكننا أن نقيم أى دستور واقعى فى ضوء مدى اقترابه أو ابتعاده عنهما .

وما إن يفرغ المتفاوضون من صياغة الدستور حتى تبدأ مرحلة جديدة ، إذ يتحول المتفاوضون الى مشرعين ويبدأون فى سن القوانين ، وإذا كانوا فى المرحلة السابقة قد صاغوا الدستور وهم مقيدون بمبادئ العدل ، فإنهم فى هذه المرحلة يستنون القوانين وهم مقيدون بمبادئ العدل وبالدستور معاً ، ومرة أخرى يرتفع حجاب الجهالة درجة أخرى ليكشف للمشاركين فى الموقف الأصل معلومات جديدة عن المجتمع الذى يراد تنظيمه بما يشعرونه من قوانين وبالقدر اللازم لسن هذه القوانين ، مع ملاحظة أن البيانات الشخصية الخاصة بهم تظل مجهولة أيضاً فى هذه المرحلة ضماناً لحيدتهم التامة أثناء العملية التشريعية .

كما يلاحظ [أيضاً فى هذه المرحلة أن المشاركين فى الموقف الأصلي سوف يركزون أساساً على المبدأ الثانى أو مبدأ التباين ، ويحرصون على أن تجرى التشريعات فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية متسقة مع ما يقضى به هذا المبدأ ، وبعبارة أخرى فإنهم سيستهدفون بتشريعاتهم تلك تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية على نحو يصل بأمال ذوى الامتياز الأدنى الى الحد الأقصى ، وعلى هذا فسوف يتم استبعاد القوانين التى تحابى ذوى المكانة المتميزة باعتبارها قوانين غير عادلة إلا إذا كانت هذه القوانين من شأنها أن يترتب عليها نفع معين يصل الى اقضاء بالنسبة لذوى الامتياز الأدنى ، وعلى هذا يمكننا أن نعد رولز واحداً من المؤمنين بالمساواة لكن ايمانه بالمساواة ليس ايماناً جامداً فهو يتنازل عن الدعوة الى المساواة بشروط معينة كما رأينا ، وبعبارة أخرى فهو يلجأ الى المساواة على تنازله عن المطالبة بالمساواة ، غير أنه لا يسامح لحساب الرفاهية العامة كما يفعل أنصار مذهب المنفعة العامة ، ولكنه يسامح لحساب ذوى الامتياز الأدنى كما أوضحنا .

كذلك يمكننا أن نعتبر رولز واحداً من أنصار إعادة التوزيع فهو لا يؤمن بأن وظيفة الحكومة تنحصر فى حفظ النظام الاجتماعى بل انها

تتمدى ذلك الى تحقيق العدل التوزيعى على نحو يراعى مصلحة الشرائح
الاکثر عوزا والأشد احتیاجا فى المجتمع .

ان رولز يدرك تماما أن هناك من الفروق والتباينات فى المزايا
الفردية ما لا يمكن تقليله طالما أن الطبيعة لا تمنح كل انسان نفس المزايا
الجسدية والعقلية التى تمنحها لسواه ، ورغم أنه لا يمكن إلغاء هذه
الفروق أو تعجيمها الا أنه يمكن تعجيم الآثار المترتبة عليها ، بحيث يمكن
للأشخاص حظا ممن لم تمنحهم الطبيعة قدرا كبيرا من الموهب والقدرات ،
أن يستفيدوا من انجازات الموهوبين والمتفوقين ، ولا شك أن هذه النظرة
غريبة على المجتمعات المؤمنة بالاقتصاد الحر والقائمة على السماح للأفراد
بحرية إقامة المشروعات ، وهى فى الوقت ذاته غريبة على المجتمعات
الشيوعية والاشتراكية تلك التى تلغى استقلال الفرد لحساب رفاهية
المجتمع .

ان الهدف الأول للنظام الاجتماعى هو تحقيق العدل وهو ما لا تكفله
تلك التشريعات القائمة على مذهب المنفعة العامة بما تستهدفه من تحقيق
أكبر قدر من السعادة للمجتمع ككل ، وهنا يسجل رولز لنظريته ميزتين
واضحتين فى مواجهة هذا المذهب ، وأولى هاتين الميزتين أن المبدأين
المشتقين من نظريته يكسان حدوسنا القطرية بما هو عدل أكثر من أى
مبدأ مشتق من مذهب المنفعة ، ومن ثم فإن نظريته تتفوق من الناحية
الأخلاقية على هذا المذهب ، أما الميزة الثانية فتتصل فى أن نظريته
تطرح معيارا يسيرا واضحا للمقارنة بين النظم والمؤسسات المختلفة ، ذلك
أنها لا تواجه تلك المشكلات التى كثيرا ما يواجهها مذهب المنفعة العامة
حينما يتعرض للمفاضلة بين نظام وآخر أو بين سياسة وأخرى ، وعلى
سبيل المثال إذا افترضنا أننا نقوم بالمفاضلة بين سياستين أ ، ب وأن
السياسة (أ) يترتب عليها قدر من المنفعة لعدد من الأفراد أكثر من
أولئك الذين يستفيدون من السياسة (ب) ومع هذا فإن مقدار المنفعة
التي يحصل عليها الفرد الواحد من المستفيدين بالسياسة (ب) أكبر
بكتير من مقدار المنفعة التى يحصل عليها كل فرد من المستفيدين
بالسياسة (أ) وهكذا نفى حين تشمل السياسة (أ) بمنفعتها عددا
أكبر من الناس فإن السياسة (ب) تحقق قدرا أكبر من المنفعة لكل
واحد من المستفيدين بها وهكذا يتعارض معيار « العدد الأكبر » مع معيار
« القدر الأكبر » رغم أن مذهب المنفعة العامة يقضى بضرورة الجمع بين
هذين المعيارين ، أما بالنسبة لنظرية رولز فكل ما نحتاج اليه فى هذه

الحالة أن ننظر الى آثار كل من السباستين ١ ، ب وما يمكن أن يتحقق نتيجة لكل سياسة بالنسبة لذوى الامتياز الأول وفي ضوء هذا وحده يمكن لنا أن نقاضل بينهما .

ولئن كانت نظرية رولز قد أقلت من الصعوبات التي يواجهها مذهب المنفعة العامة ، فإن هذا لا يمتنى أنها قد استطاعت أن تقلت من سهول النقد ، على العكس تماما إذ أنها تواجه العديد من الانتقادات التي تتزايد يوما بعد يوم (١) والتي يمكن أجمالها في ثلاثة مستويات ، وأول هذه المستويات النقدية هو المتعلق بالموقف الأصلي وما ينطوي عليه من جهالة المتفاوضين بأوضاعهم والظروف التي يعيشون فيها ، ولعل أهم أمثلة الانتقادات في هذا المستوى هو ما يراه الكثيرون من النقاد من أن هذا الجانب الكثيف من الجهالة سوف يعجز المتفاوضين تماما عن التفاوض وبالتالي فسوف يعجزهم عن الوصول الى أية نتيجة أو اتخاذ أى قرار ، فإذا انتقلنا الى المستوى الثاني من مستويات النقد ، وهو الذى يبنى على التسليم جدلا بإمكان قيام المفاوضات فى ظل الشروط المطروحة ومع هذا فإن الاعتراض يثور حول الطريقة التي تتم بها المفاوضات كما عرضها رولز ، ذلك أننا اذا سلمنا جدلا بإمكان قيام المفاوضات فليس هناك ما يفرض اطلاقا - فيما يرى الكثيرون من نقاد رولز - أن يلتزم المتفاوضون جانب الحيطة وأن يتبع كل منهم ذلك المبدأ الذى يقضى عليه بأن يراعى أوضاع ذوى الامتياز الأدنى خشية أن يكون هو من بينهم منسما ينقشع عن عينيه حجاب الجهالة ويتعرف على حقيقة وضعه ، أجل ليس هناك ما يفرض اطلاقا على المتفاوضين أن يلتزموا هذا المبدأ ، بل لعلمهم سوف يلتزمون باستراتيجيات أخرى تدعو الى قدر من المفامرة أو الى مزيج من المفامرة والحيطة ، ومتى التزموا هذه الاستراتيجيات الجديدة فإن النتائج التي سيتوصلون اليها ستختلف بالتقطع عن مبادئ الصلح الرولزيين الذين تم التوصل اليها من خلال استراتيجية الحيطة والأمان .

فإذا ما انتقلنا الى المستوى الثالث من مستويات النقد وسلمنا جدلا - كما يقول نقاد هذا المستوى - بشروط الموقف الأصلي ، وسلمنا كذلك بالاستراتيجية التي التزمها المتفاوضون كما عرضها رولز ، ثم سلمنا كذلك جدلا بأن هذين المبدأين هما اللذان سيتوصل اليهما المتفاوضون بالضرورة ، اذا سلمنا بكل ذلك ؛ يظل مع هذا كله قدر من الشك في أن

(١) للتعرف على مزيد من الانتقادات ، انظر كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعي » الذي

سلكنا الإشارة اليه ، ص ١٤٤ وما بعدها .

هذين المبدأين يتطابقان فعلا مع احساسنا القطري بما هو عدل ، ذلك ان الكثيرين من البشر لا يقفرون في قرارة أنفسهم ان العمل لمصلحة الأدنى نوع من العدل ، وإن عكس ذلك نوع من الظلم بالضرورة ، ان مثل هذا الأمر يظل مجرد وجهة ونظر تقبل الأخذ والرد ولا ترقى بأية حال من الأحوال الى تلك المقائده الرسيخة في أعماقنا حول ما هو عمل وظلم ، ومن قبيلها مثلا أن توقيع المقلب على البريء ظلم وإن توقيعهم على الآثم عدل .

والواقع أن رولز يسي تماما أهمية هذه الأوجه من الاعتراض والنقد ، بل ان مؤلفه « نظرية في العدل » ما هو في حقيقة أمره الا محاولة للرد على جانب كبير من الاعتراضات التي أثرت بعد نشره عام ١٩٥٨ لمقاله الشهير « العدل باعتباره مجردا من التعسف » ، هذا المقال الذي يعد البداية الأولى لهذه النظرية والتي قام بتطويرها بعد ذلك عبر عدد من المقالات والدراسات الى أن أصدر عام ١٩٧٢ مؤلفه الضخم « نظرية في العدل » ، ولئن كان هذا المؤلف ما يزال يثير ما يشبه من أوجه النقد والاعتراض كما رأينا ، وأيا ما كان نصيب هذه الاعتراضات من الصواب ، فإنه يبقى لرولز أنه قد طرح لأول مرة منهاجاً جديداً وجريئاً في تناول المشكلات الأخلاقية والسياسية ويبقى له رغم كل شيء أن مؤلفه هذا هو واحد من الإبداعات الخلاقة على مدى تاريخ الفلسفة الأخلاقية والسياسية بانسرها .



الفهرس

الموضوع	الصفحة
- مقدمة الترجمة العربية	
الفلسفة السياسية بين وظيفة التبرير ووظيفة التغيير	٥
- مقدمة المؤلف	١٣
- هاركيوز	
نقد الحضارة البورجوازية بقلم دافيد كتار	١٨
- ف ١٠ هايك	
الحرية من أجل التقدم بقلم أنتوني دي كرسيني	٣٥
- ليوشترلاوس	
وصحة الفلسفة السياسية بقلم يوجين ف ميللر	٤٨
- كاول بوير	
بقلم انطوني كوينتون	٧٠
- جان بول ساتر	
الانسان ذلك الوحيد في عالم من المداوة	جوريس
كرانستون	٨٨
نظرية في العمل بقلم : سمويل كورفيتز	١٠٩

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٨١٥ / ٩٩

I.S.B.N. 977 - 01 - 6270 - 1



المعرفة حق لكل مواطن وليس للمعرفة سقف ولا حدود
ولاموعد تبدأ عنده أو تنتهى إليه... هكذا تواصل مكتبة الأسرة
عامها السادس وتستمر فى تقديم أزهار المعرفة للجميع. للطفل -
للشباب - للأسرة كلها. تجربة مصرية خالصة يعم فيضها ويشع
نورها عبر الدنيا ويشهد لها العالم بالخصوصية ومازال الحلم
يخطو ويكبر ويتعاظم ومازلت أحلم بكتاب لكل مواطن ومكتبة
لكل أسرة... وأنى لأرى ثمار هذه التجربة يانعة مزدهرة تشهد بأن
مصر كانت وما زالت وستظل وطن الفكر المتحرر والفن المبدع
والحضارة المتجددة.

سهول مبارك



١٢٥ قرشاً

مكتبة الأسرة
مهرجان القاهرة للكتاب ١٩٩٩